Ensayos
DSI

ABELARDO LOBATO

SER Y BELLEZA

SEGUNDA EDICIÓN

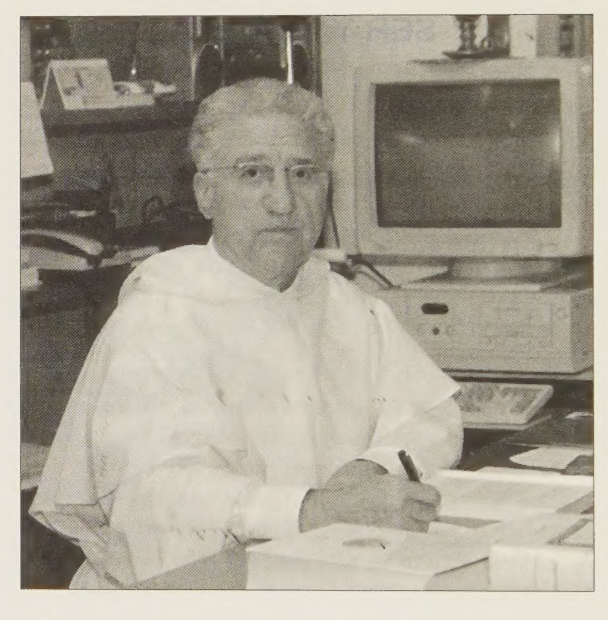


UNIÓN EDITORIAL

Ensayos
DSI



SER Y BELLEZA



Vita longa est, si uti scias
(Séneca, *De brevitatis vitae* II)
Como homenaje a Fray Abelardo Lobato, O.P.
en su octogésimo aniversario
A.D. 2005

ABELARDO LOBATO

SER Y BELLEZA

Segunda edición

Unión Editorial

AEDOS
Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia
agradece los patrocinios de

INSTITUTO DE HUMANIDADES ÁNGEL AYALA-CEU
INSTITUTO SANTO TOMÁS DE BALMESIANA
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS DE CHILE
FUNDACIÓN MONSEÑOR CASTILLEJO GORRAIZ

c/ Colombia, 61 • 28016 Madrid
Tel.: 913 500 228 • Fax: 913 594 294
www.unioneditorial.es

ISBN : 84-7209-414-6

Depósito Legal: M. 16.050-2005

Compuesto y maquetado por JPM GRAPHIC, S.L.
c/ Martín Machío, 15 28002 Madrid

Impreso por GRÁFICAS MURIEL, S.L.

Printed in Spain · Impreso en España

Índice

Presentación

La búsqueda de la belleza, la capacidad de detectar y gustar lo bello, son rasgos propios de la condición humana. Sus manifestaciones aparecen tan claras que, aunque han variado y varían según los tiempos y las culturas, cabe decir que no ha existido pueblo alguno sin un sentido profundo de la hermosura «que se hace visible a la inteligencia a través las cosas creadas».

Pero en nuestra época se advierte una «conversión» especial hacia la belleza y, más en general, hacia la emoción —la fascinación de su esplendor— que quizá puede explicarse porque se considera que la verdad está muy lejos y el bien es muy difícil. No son estos tiempos época de fidelidad a la verdad o de entrega decidida al bien. Casi todo se relativiza; la verdad se queda en opinión y el bien en cálculo de beneficio.

Se explicaría así que en tal coyuntura cultural se prefiera la búsqueda o el cultivo de la belleza como última frontera. Se descubre la trascendencia en el arte, si no es posible en otras dimensiones. La experiencia estética aparece estrechamente vinculada a multitud de situaciones íntimas de las personas y se revela como ámbito favorable para la comprensión del sentido de la vida humana y para la contemplación del Misterio.

La vía de la belleza podría ser entonces el camino para la recuperación, en forma ascendente, de la ver-

dad, de la unidad, del bien, sendas privilegiadas para el encuentro con el Dios olvidado. El Capítulo de Estética de AEDOS se constituye como foro de reflexión interdisciplinar sobre todas aquellas manifestaciones de lo bello que desvelan al hombre aspectos de su realidad y de su dignidad sagradas, al tiempo que le orientan hacia horizontes de plenitud .

El Padre Abelardo Lobato fue ponente del V Seminario —Estética y Misterio— del citado Capítulo con una lección magistral sobre «El horizonte metafísico del pulchrum»*. En el marco de esa memorable jornada de trabajo se incoó la idea de reeditar su clásico *Ser y belleza*, pionero de un sugerente recorrido de este trascendental de la mano de Santo Tomás de Aquino.

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU, el Instituto Santo Tomás de Balmesiana, la Universidad Santo Tomás de Chile y la Fundación Monseñor Castillejo Gorraiz —instituciones estrechamente vinculadas a la figura y a la obra del P. Lobato— han hecho posible, con su mecenazgo, que el lector tenga en sus manos, para disfrute y deleite, esta segunda edición.

Fernando Fernández Rodríguez
Presidente de AEDOS
(Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia)

---

* Que se publicará próximamente en el volumen colectivo *Relativismo y Convivencia. Un reto cultural de nuestro tiempo,* en la colección UCAM/AEDOS.

Introducción

El P. Abelardo Lobato recuerda, ya en el prólogo de este libro, que Santo Tomás de Aquino no enumera la belleza entre las propiedades del ser. El P. Lobato propone su estudio sobre *Ser y belleza* como prolongación coherente del pensamiento tomista. A cada uno lo suyo. Es oportuno recordar este hecho cuando el pensamiento cristiano actual anda en busca de nuevas orientaciones. El P. Lobato es un ejemplo egregio de fidelidad creativa a los orígenes y de leal capacidad de innovación. Partir de Tomás para honrar a Tomás prolongándolo.

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU se enorgullece de tener a cargo de su Cátedra Santo Tomás de Aquino al P. Abelardo Lobato, OP, Presidente en los últimos años de la Pontificia Academia de Santo Tomás y de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Y, asimismo, se complace en colaborar con la Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS) en la reedición de *Ser y belleza*, un libro esencial para la estética filosófica contemporánea.

Son muchas las obras semejantes a este *Ser y belleza* que merecen restauración. El futuro del pensamiento —elemento nuclear de la civilización occidental— pasa inexorablemente por la reverente y agradecida lectura de la tradición filosófica perdida. El futuro se construye sobre la base del pasado. Una cultura que da la es-

palda a sus raíces, que reniega de ellas o que, simplemente, las ignora, está condenada a la desaparición. Por lo tanto, la reedición de *Ser y belleza* constituye un aporte a la construcción de Europa.

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU es una obra más de la Asociación Católica de Propagandistas. La Asociación fue fundada por el P. Ayala y tuvo en el Siervo de Dios Cardenal Ángel Herrera Oria a su primer Presidente y su alma. Ambos, por cristianos, subrayaron siempre su amor por la doctrina de Santo Tomás de Aquino, doctrina muchas veces recomendada por los Papas. Seguir a Tomás es seguir el camino seguro, sin que ello obste a la libertad legítima de los hijos de Dios. A Tomás de Aquino quiere acogerse este Instituto de Humanidades de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU, al Doctor Angélico se encomienda para que todas las cosas sean restauradas en Cristo.

José Luis Gutiérrez García
Director del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

Prólogo

La belleza se cuenta entre aquellas cuestiones de suyo inagotables. Cada hombre y de algún modo cada generación la encuentra en su camino y siente el impulso de ensayar una solución. A Manuel Kant le causaba extrañeza el hecho de que, mientras en los problemas físicos y técnicos se da un desarrollo progresivo, los temas humanos y profundos reaparecen en cada generación cual si nadie se hubiera ocupado de ellos. El hecho es cierto en algún modo. A la belleza le ocurre. Pero, en contra de lo que Kant opinaba, tal condición no procede de una deficiencia del tema, sino de su propia excelencia y de la condición humana, que, felizmente, es capaz de perfectividad no sólo práctica, sino también especulativa. El tema de la belleza es antiguo, pero sigue en nuestros días tan actual como en los tiempos de Platón.

El presente ensayo se ocupa de las relaciones de la belleza con el ser. Las tres palabras del título reflejan su contenido. La belleza tiene aspectos diversos. Quizá sea aconsejable acercarse a ella por aquel que manifiesta su rostro más escondido. De hecho, tanto la fenomenología en torno a las vivencias estéticas, cuanto las expresiones artísticas de lo bello, siguen una dirección interiorizante. Más profundo que ningún otro aspecto de la belleza es el que la funda en el ser. Y eso

quiere expresar la conjunción copulativa enlazando los dos términos.

La línea del desarrollo se conforma a esta dirección penetrativa. Va de la existencia a la esencia, de lo bello a la belleza. Reducido a síntesis y esquema, no pretende ser otra cosa más que una sencilla introducción a un tema inagotable. Tomás de Aquino, elegido como guía y maestro, dará la profundidad y claridad precisas para que no se diluya en puras vaguedades el esplendor de la belleza.

Universidad Pontificia de Salamanca,
abril de 1963

Prólogo a la 2.ª edición

Se suele decir que «lo bueno, si breve, dos veces bueno». La sentencia no tiene valor absoluto, pero se puede aplicar en este caso, para presentar al lector la segunda edición en castellano del librito *Ser y belleza,* cuya primera edición, de la editorial Herder, se remonta al año 1965. Este ensayo es fruto juvenil de la Cátedra de Estética de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la cual me introdujo mi profesor en la Complutense José M.ª Sánchez de Muniain. La primera parte del curso era el estudio de la belleza y su relación con el ser, dimensión central, pero olvidada a partir de Hegel. El ensayo era el n.º 57 de la *Pequeña Biblioteca Herder,* un libro de bolsillo, a la mano y a los ojos.

Evocando el adagio latino «habent sua fata libelli», hay que decir que resultó pronto un libro afortunado, con buena suerte. En mis viajes por los países de lengua hispana encontraba profesores que lo tenían como libro de texto para esta materia y me pedían alguna lección sobre el tema, que les encantaba. En él encontraban respuesta para la cuestión radical de la belleza, dejada de lado en el ensayo análogo de Umberto Eco, *Il problema estetico in S. Tommaso,* del año 1956. De hecho, el libro se agotó pronto y se pedía una segunda edición. Pero la editorial cerró la colección. Por mi parte, continué la

investigación en otros ensayos y llevé a cabo una traducción italiana, que también está agotada.

Por fortuna, en la medida en que en Occidente se extendía el «olvido del ser», y le seguían el declive de la verdad y del bien, como alimentos de difícil asimilación en la hora de la cultura *light* y del *pensiero debole*, retornaba y era emergente el tema de la belleza y la fascinación de su esplendor. El punto de partida era Dostoievski, con su rotunda afirmación «La belleza salvará al mundo», y su punto cenital era la ingente obra de Hans Urs von Balthasar, la primera teología basada en la belleza.

La relación de lo bello con el ser sigue abierta y espera respuestas. Tomás de Aquino no incluyó de modo expreso lo bello entre las propiedades del ser, pero no se opone a ello. Mi libro era un intento de dar los primeros pasos en ese itinerario del esplendor de lo que visto agrada.

Las peticiones de una segunda edición han ido en aumento y por ello me he decidido a darles respuesta. Entre hacer una revisión a fondo, incorporando los trabajos publicados en estos años, o dejar el librito tal cual nació, he optado por esta posibilidad. Vuelve al ágora cultural con su frescura juvenil del año 1965. La tesis que propone sigue teniendo su peso y se mantiene: la belleza camina con el ser. El ser se viste de esplendor y de hermosura en los tres niveles, natural, humano y teologal. Para prueba de su verdad basta un rayo de luz.

Madrid, Cátedra de Santo Tomás de Aquino
Instituto de Humanidades Ángel de Ayala - CEU, 2005

Siglas tomistas

DC = S. Thomae Aquinatis, *In Librum de Causis Expositio,* cura et studio fr. Ceslai Pera, O. P., Marietti, Taurini 1955.

DN = S. Thomae Aquinatis, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio,* cura et studio fr. Ceslai Pera, O. P., Marietti, Taurini 1950.

DP = S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae. De Potentia,* cura et studio P. Pauli M. Pession, Marietti, Taurini 1949.

DV = S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae, De Veritate,* cura et studio P. Raymundi Spiazzi, O. P., Marietti, Taurini 1949.

Sent. = S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi,* cura P. Mandonnet, O. P., Parisiis 1929.

ST = S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae,* cura et studio Inst. Studiorum Medievalium Ottaviensis, 1941.

Capítulo I

EL TEMA Y EL PROBLEMA DE LA BELLEZA

Hay muchos modos de ocuparse de la belleza. Para unos es ocasión de lucro, para otros de vanidad. Intentan unos poseerla, otros producirla. Y un quehacer más noble, inocente e inútil es tratar sólo de teorizar acerca de ella. El presente trabajo se sitúa en esta línea contemplativa. A la inteligencia se le asigna una función principal indagatoria en torno a lo bello. De aquí brota la nobleza y resulta la inocencia de esta ocupación. Porque la tarea humana de entender sólo llega a su perfección en una peculiar altura de abstracción que es a su vez limpia adecuación con lo que se presenta a distancia. Es también la inteligencia la que da a la contemplación de lo bello un sentido terminal. La teoría es fin en sí misma cuando es auténtica penetración en el ser. Por lo mismo, es «inútil», no conduce a algo más allá, es término.

Aun dentro de la orientación teorizante acerca de la belleza, caben direcciones muy diversas, no todas de igual valor. Mientras el entender es para unos función descubridora que manifiesta lo que estaba oculto, otros anhelan convertirlo en fuerza creadora que por su ac-

ción llama a la existencia. Surge ya la duda de si la belleza preexiste a la teoría, o si más bien la sigue como la sombra al viajero. Aquí nos atenemos a lo primero. Suponemos la belleza de la que nos hemos propuesto tratar. El perfil, al menos, de la dirección perseguida quedará delineado al señalar el tema elegido, el problema planteado y el itinerario más accesible para la solución.

1. *El tema y sus características*

Se trata de la belleza. Es de todo punto necesario decir dónde está y qué es, cuáles son las notas que la constituyen y la hacen diferente de todo lo demás, cuáles las causas que la hacen posible. Para que esto sea firme y seguro, hay que recurrir al ser. El concepto de ser es primero y fundante. La belleza no es inteligible sino desde el ser, no tiene otra consistencia que la recibida de él. Hay que partir del ser para llegar a la belleza. Todo el tratado se centra en este binomio, cual aparece ya en el título: *Ser y belleza.* La teoría de la belleza indaga la radicación que ésta tiene en el ser. Mutuamente se encuentran referidos los conceptos. Si por una parte el ser incluye en su despliegue la belleza, por otra la belleza da a conocer una nueva dimensión del ser.

Basta indicar el tema y su proyección hacia el ser para advertir la importancia capital del mismo, el interés vital para la auténtica filosofía. El valor del tema depende de su misma hondura. Cuanto más radicado

en el ser, tiene mayor alcance. El tema de la belleza ha sido actual en todas las épocas. Ha sido apasionante. Ambas notas las conserva. Quizá ahora se multiplican como nunca los esfuerzos por descifrar el enigma de la belleza. Pero si en otras épocas se recurría a los principios, se pedía ayuda a la filosofía para entender la belleza, hoy la tendencia general parece contraria. Cierto aire positivista aleja de los principios para atenerse a lo concreto. El problema de la belleza se intenta resolver desde lo táctico y lo experimental. Con ello, el tema se enriquece constantemente. Será preciso conservar y perfeccionar esta orientación, pero no olvidar aquélla, porque sólo en la mutua compenetración cabe el progreso. La filosofía parte de la experiencia, pero va más allá de todo lo experimental cuando llega a la esencia de lo bello. La teoría se solidifica en los principios.

Por varias razones resulta difícil conseguir el intento de penetrar en la belleza desde el ser. El tema se sitúa en una perspectiva donde las cosas son claras en sí mismas, pero son oscuras para los que conocemos con la ayuda de la abstracción y por el proceso del raciocinio. No es dado a cualquiera y sin esfuerzo obtener un concepto adecuado del ser y de sus notas, entre las cuales se trata de situar la belleza. Y, aun obtenido ese concepto, queda la dificultad de la belleza misma, de las cosas bellas. «Son difíciles las cosas bellas», decía Platón[1]. Tienen la condición de ser huidizas, de hacerse evanescentes después de haberse manifestado. Las

---

[1] *Men.* 96*B*; *Crat.* 384.

oraciones gramaticales que de pronto nos parecían aptas para expresarlas adecuadamente, terminan por parecernos vacías, temblorosas, cual cesta que salía del pozo llena de agua. La fórmula que diga lo que es la belleza parece haber congelado un río fluyente. Quienes la han percibido con el fulgor de su rostro encuentran, en el trasunto ofrecido, una dolorosa ausencia. Goethe se reía de todos los que se atormentaban por encerrar en algunas palabras abstractas la noción de la belleza. Creía que la belleza es un fenómeno primitivo, que nunca se manifiesta en sí mismo, sino solamente en sus reflejos. Finalmente, la dificultad crece en el caso presente en cuanto se intenta, más que indagar cosas nuevas, poner al alcance de todos el tema y el problema con sencillez y brevedad, cual lo requiere la condición de este ensayo.

Pero las dificultades no deben ser causa de desmayo en el propósito, sino sólo advertencia para no pedir imposibles. El menester del filósofo lleva inherentes las dificultades. Aristóteles compara la elaboración de la teoría a la caza, y el filósofo al cazador. Son comunes a ambos las horas pacientes de la espera y de la búsqueda, los momentos difíciles de la lucha en el encuentro, como las delicias de gustar en un banquete lo que ha sido presa y botín. Debe ser también común a ambos la valentía en superar todo lo adverso. La dificultad del tema de la belleza y el ser lo hace más incitante.

Para que el tratado cumpla su cometido, debe situarse en la línea de la tradición mejor fundada, como

nuevo anillo de una vieja y nunca interrumpida cadena; necesita la fuerza de la objetividad por encima de las barreras del subjetivismo; y le conviene revestirse de claridad y sobriedad en la expresión. Si no llega a poseer tales caracteres en perfecto grado, será oportuno que aspire a no privarse totalmente de ellos. El peso de la tradición lo avala, la vigencia de lo objetivo lo fundamenta, la sobriedad lo defiende de toda vana pretensión.

En efecto, la tradición, como síntesis de lo que ya está elaborado sobre la materia, constituye un seguro punto de partida. Hay que tener presente que no somos los primeros, ni penetramos en una selva virgen. Muy al contrario, las indagaciones se vienen sucediendo, con matices diversos de orientación, desde los tiempos primeros de la filosofía. Somos por fuerza deudores del pasado al revivir este problema. Conviene siempre conocer lo que otros han pensado, no sólo a título de mera información, sino por cuanto es siempre muy poco lo que puede aportar un hombre a un problema, comparado con lo que han elaborado en torno al mismo las generaciones pasadas. Se aprende desde la verdad adquirida y desde el error en que han caído los demás. La tradición en filosofía tiene un sentido peculiar. Porque en ella no hay otra autoridad que la evidencia que guía la razón y la de la razón que se deja guiar por la evidencia. No importa quién lo ha dicho, sino la verdad de lo que ha dicho. Por ello la tradición, más que enlace de nombres y de afirmaciones, es tejido de verdades, corriente subálvea que

unifica posiciones dispersas. La belleza, como todos los grandes problemas, tiene una dimensión emergente por encima de los estrechos horizontes de cualquier coyuntura histórica, y otra de concreción en los múltiples modos con que ha sido tratada. La tradición filosófica es posible en el esfuerzo por conservar vivo y operante lo ya conquistado y por la aspiración a poseer sin limitaciones lo que continúa inalcanzable. No hay tradición sino en la sana renovación superadora. La tradición a la cual se apunta y en la cual se inserta el tema es no sólo la que compete a la llamada filosofía perenne, sino la que, dentro de la escolástica, reconoce como maestro a Tomás de Aquino[2].

Conviene, además, dejarse llevar por la fuerza de la objetividad. Hay que romper con todo lo que anula la trascendencia. Sólo el encuentro con las cosas puede sanar el morboso y prolongado narcisismo que aqueja en muchos campos al pensamiento moderno. La belleza no se encuentra a puertas cerradas. Requiere luz de evidencia, por la cual se manifiesta, sana objetividad en la cual es aprehendida y contemplada. Cuando se ha logrado la radicación de la belleza en el ser, la objetividad nos es dada por añadidura.

---

[2] Por su parte, santo Tomás de Aquino logró recoger en su obra todos los hilos de la tradición y darles nuevo vigor. Hoy es urgente la inserción del pensamiento moderno, en lo que tiene de válido, en el cañamazo de esta doctrina tomista. Esta labor es posible, y será ventajosa para ambas posiciones y para la verdad. Sobre cómo deba realizarse, cf. Santiago RAMÍREZ, O. P., *S. Thomas, Studiorum Dux*, «Aquinas» (1960), 1-17.

Por último, el bosquejo indagatorio acerca de la belleza pide claridad. No sólo porque belleza y claridad andan unidas, sino también porque sólo en la claridad se hacen patentes las cosas y se da a conocer la verdad de las mismas. Aquí se busca la belleza de verdad, que es lo mismo que la verdad de la belleza. Sólo las expresiones revestidas de transparencia pueden contenerla adecuadamente y hacerla inteligible. La claridad es la cortesía del filósofo y la fuerza de la verdad. Los términos elaborados y depurados en la tradición filosófica son aptos para el intento, aun cuando a alguno le resulten manidos y carentes de vigor expresivo. Al ocuparse de la belleza hay que ponerse en guardia contra la fascinación que lleva consigo, so pena de confundirla con lo que no es más que su halo o su sombra. Por ello se impone la sobriedad en la expresión. Un tratado sobre la belleza es el que se la propone como objeto de investigación. No es lo mismo que un bello tratado. En este caso, el ideal sería lograr la conjunción de ambas cosas, consiguiendo que la belleza se instalara aquí como en su propia casa y descubriera claramente su rostro por cualquiera de las ventanas. Por ser ideal, quedará siempre flotando por encima de donde llega el alcance de nuestro brazo extendido.

2. *El problema de la belleza y el ser*

El tema de la belleza se convierte muy pronto en problema. Surgen aporías que parecen insolubles. En primer lugar, son diversos los campos del ser que se dis-

putan en exclusiva el dominio de la belleza. Existen, además, teorías elaboradas en torno a la belleza totalmente inconciliables. Por último, cobra cada día mayor pujanza la disciplina que estudia lo bello, pero no acaba de encontrar la unidad sin la cual todo saber se disgrega. La problemática se acentúa a medida que las nociones del ser y la belleza se distancian.

Los tres campos que se disputan la posesión de la belleza son la filosofía del arte, la estética y la metafísica. Más allá del sujeto, y en conexión con él por hilos creadores, se extiende el mundo del arte. Nadie pone en duda que en él la belleza tiene asiento. Más acá, en el hombre interior, como tarea contemplativa y fruición indescriptible, se da también la belleza por cuanto aquí se manifiesta y se posee. Y dentro y fuera a la vez, a un mismo tiempo más alto y más profundo, está el ser en el cual la belleza encuentra definitivo apoyo y fundamento. La metafísica de la belleza tiene primacía de origen. Ya Platón situó la belleza en el cielo de las realidades absolutas, peraltada e hipostasiada como una idea, próxima al bien, si no identificada con él. En la edad moderna nace la estética y muy pronto se arroga la exclusiva en el tratado de lo bello. Baumgarten le da nombre y Kant le confiere rango de disciplina filosófica. La belleza pasa así al mundo del sujeto, sin otro apoyo que el juicio estético. Más tarde, perdida la sumisión a la naturaleza en la actitud contemplativa y vindicados por el espíritu humano los derechos de creador, la belleza se adscribe preferentemente a las expresiones objetivadas del *homo faber.* Croce reduce el

mundo de la belleza al arte. La belleza ha emigrado del campo del ser al del sujeto, para instalarse en las obras del arte. La metafísica ha dejado paso a la estética, y ésta a la filosofía del arte. En pos del griego Platón, el prusiano Kant y el italiano Croce. Los tres nombres pueden ser elegidos como símbolos representativos no sólo de épocas y de virajes históricos en el problema de la belleza, sino de mentalidades persistentes en nuestros días, a veces en callada y confusa coexistencia, a veces en violenta pugna.

En cada uno de estos campos, el estudio de la belleza tiene un matiz peculiar. Para el metafísico la belleza sólo se comprende desde el ser como una de sus propiedades. La estética considera la belleza como un valor capital, pero no único, captado por el sujeto. En la filosofía del arte la belleza no tiene rango ni jerarquía aparte; la rosa de los vientos artísticos tiene una punta que indica la belleza, pero ni en la generación de la obra de arte ni en el contenido plasmado en una materia entra a formar parte como una condición o como un fin al que se tiende. El problema se hace más acuciante aún cuando se tiene en cuenta que desde cada uno de los campos se han elaborado teorías de la belleza con pretensión de validez absoluta.

Existe, por tanto, un problema de unidad en el tratado de lo bello, el de si la disciplina llamada estética ha de ocuparse, como hoy es uso, de la belleza en todos sus modos hasta elaborar una teoría que los comprenda, o bien se resigna a ser un haz de tratados incoherentes por cuanto parten de objetos formales di-

versos y no tienen de común más que el término a que todos se refieren, o bien encuentra el posible enlace interno entre la ontología por una parte, la psicología y el arte por otra.

El problema se yergue como un promontorio ante nosotros. Pero debe tener una solución. Porque la belleza no puede estar en oposición con la belleza. Cada una de las posiciones susodichas puede decir verdad en lo que afirma, si bien no toda la verdad. Incurre, por tanto, en el error al hacerse exclusiva. Sólo la teoría capaz de integrar las verdades parciales en una comprensión total del problema será digna de tenerse en cuenta. Hay que defender con el filósofo del arte que el hombre tiene el don de objetivar su mundo interior y aun algo de su misma persona, dando origen a la belleza. Pero el campo del arte no agota lo bello, por cuanto muchas veces se reduce a ser traducción y expresión de la belleza encontrada y descubierta. También es cierto, como afirma el estético, que la belleza dice una relación al sujeto, ya que en su interior aparece de pronto con brillo y fulgor de meteoro. Pero no ha sido pura manifestación, contemplación vacía, sino manifestación de algo que trasciende al sujeto. Tiene razón el metafísico al atribuir la belleza al ser, pero la pierde cuando olvida que el ser se dice de muchas maneras.

La solución al problema de la belleza escindida en diversos campos se hace posible desde una mayor penetración. Hay que unificar lo disperso. Y para ello es preciso remontarse a los principios, partir desde el ser. Todo lo que se pluraliza en lo inferior se concentra en

lo superior. La teoría puede dar unidad a la dispersión productiva y contemplativa. El hombre tiene acceso a los mundos de lo bello mediante los actos: produce, contempla y teoriza. La producción no va más allá de las obras exteriores dirigidas por la razón. El horizonte de la contemplación tiene mayor amplitud de radio, porque se extiende no sólo a lo producido, sino a todo lo natural, anterior al hombre mismo y punto de partida del arte. Muy por encima de ambos se eleva la teoría intelectual, la especulación acerca de la belleza. La producción y la contemplación sólo viven en lo concreto y personal, dicen relación a tal objeto. Todo otro clima les es desconocido. A cada artista le es connatural un modo de expresión. Produce sin saber dar razón de cómo y por qué lo produce. Y cuando da razones no nos convencen. De un modo análogo, el que contempla y gusta lo bello no intenta ninguna otra cosa. Sólo la teoría se eleva al ámbito de lo universal y admite la reflexión, pide distancia y serena objetividad. La especulación intelectual en torno a la belleza está por encima de los demás actos que dicen relación a la belleza, de algún modo se funda en ellos y los supera. Pero la teoría, por ser obra del entendimiento, no puede tener sólido fundamento mientras no quede radicada en el ser. Porque el entender se efectúa siempre en el ser y desde el ser. Carece de importancia que para la solución del problema de lo bello se comience teorizando acerca de la producción o acerca de la contemplación, con tal que se integren en el ser y desde él se comprendan. En el problema de la belleza, cerrar la puerta de acceso

al ser excluye toda posibilidad de solución. Por ello es capital la inclusión de la belleza en el ámbito del ser.

Tal ha sido la vía antigua, la más connatural al hombre, animal metafísico, aunque no la más frecuentada en los últimos tiempos. No elimina el problema, pero lo hace soluble.

3. *El itinerario de la solución*

El entronque de la belleza en el ser no excluye ninguna otra fundada perspectiva acerca de la misma. Sólo las precede en un orden real. El horizonte del presente estudio no va más allá de ese primer estadio, pero tampoco puede contentarse con menos que recorrerlo palmo a palmo del uno al otro confín. Se hace preciso un itinerario con punto de partida, etapas y término.

La belleza se relaciona con el ser, se funda en él. Pero no es claro desde el primer instante que la relación sea mutua y que a su vez el ser diga real conexión con la belleza. Hace ya siglos que Plotino interrogaba agudamente al respecto:

«¿Dónde lo bello, si está privado del ser? Y ¿dónde puede encontrarse el ser sin la presencia de la belleza? Porque, si se quita la belleza, el ser se diluye. La razón por la cual el ser es amable estriba en ser una y la misma cosa con lo bello. Como a su vez lo bello es amable, porque es idéntico al ser»[3]. Todos tenemos una respues-

---

3 *Ennéada*, V, 8, 9.

ta para el primer interrogante. Se comprende que lo bello sin el ser no tiene consistencia. Más allá del ser, en un mundo quimérico y fantasmal, no hay otra cosa que los entes de razón, en el borde mismo del no-ser, o las tinieblas impalpables de la nada. El intento de dar alcance a la belleza en esa región es pura ilusión, vano empeño, semejante al de Eneas, que a las puertas de Troya extendía sus brazos hacia la sombra de Creusa, puro fantasma, *par levibus ventis volucrique simillima somno*[4]. No nos ocurre lo mismo con el segundo interrogante que relaciona al ser con la belleza. Porque tenemos la impresión de que abundan los seres carentes de belleza. Lo bello no se presenta como una necesidad, sino como un obsequio. Es como la plenitud o el desbordamiento del ser, que sólo se manifiesta raramente. El ser nos rodea por todas partes como un gran envolvente, pero ¿no bastan los dedos de la mano para contar las bellezas que nos salen al paso a lo largo de una jornada? La respuesta a la segunda cuestión plotiniana parece que debiera ser contraria a la primera. No hay belleza sino en el ser, pero parece haber por doquier seres carentes de la plenitud que lleva consigo la belleza. Contra este modo de responder se alza el mismo Plotino, para quien es claro que el ser y lo bello son una y la misma cosa. El ser y la belleza son una misma cosa. El ser y la belleza resultan para él perfectamente convertibles.

Para llegar a la verdadera conexión del ser con la belleza, el *homo viator* necesita tener en cuenta su pecu-

---

[4] *Aeneid.* II, 794.

liar modo de conocer. Nosotros partimos del ente y sólo desde él tenemos acceso al ser; nos son dadas las cosas bellas y, afincados en ellas, alcanzamos la belleza. El proceso es circular, porque la teoría no concluye en el ser y en la belleza, sino que desde ellos, de un modo nuevo, revierte en los seres y en las cosas bellas. El ente no es más que una finita participación del ser[5], y lo bello participación de la belleza. Toda participación es al mismo tiempo limitación. Es posible que la conversión del ser con la belleza, difícil de percibir en muchos entes concretos, resulte evidente en el ser mismo de quien participan.

Por tanto, el itinerario más adecuado para la aclaración de los problemas de la belleza y el ser será el que mejor logre la conjunción de nuestro modo de conocer con el objeto terminal de la teoría, el que nos lleve de la mano desde lo bello al ente, del ente al ser, y del ser a la belleza, para descender de nuevo de la belleza a las cosas bellas por participación. Tal es el elegido en el presente trabajo. En una etapa previa se hace revisión, a vuelo de pájaro, de las aportaciones debidas al pasado. A continuación se despliega el itinerario. Es preciso elegir un punto de partida que sea patente y fundamental. Lo proporciona la experiencia de las cosas bellas. Hay que topar con lo bello en los entes a nuestro alcance. La existencia de lo bello fundamenta toda tarea ulterior. ¿Será posible descubrir algo realmente bello entre los entes del contorno humano? Cierta-

[5] *Ens autem dicitur id quod finite participat esse; DC*, lec. 4, n. 175.

mente, en el ámbito del ente predicamental se dan cosas bellas. Una ulterior etapa tiene que habérselas con los entes bellos para descubrir en el análisis de su estructura los componentes que constituyen la belleza. No son bellas las cosas por nuestro decir, ver y teorizar, sino que, siendo bellas, motivan nuestro juicio estético. Lo bello resulta ser algo en el ente o el mismo ente.

Por encima y más allá de los entes concretos, como fundamento y raíz de los mismos, una nueva etapa del itinerario penetra hasta el ser en cuanto ser y, una vez obtenido el concepto adecuado de ser, culmen de toda teoría, despliega su riqueza de contenido en los tributos que no ponen límite a su extensión hasta llegar a la belleza. En esa altura, ser y belleza son perfectamente convertibles. Por fin, desde esta etapa trascendental es posible el salto definitivo al ser y a la belleza trascendente. El itinerario, por la maravillosa escala de las bellezas finitas, asciende hasta la belleza subsistente, hasta Dios. Ganada esta altura, la teoría se hace apta para comprender cómo se realiza la belleza en las cosas bellas, cómo, siguiendo la belleza al ser, le acompaña en los diversos modos en que se realiza.

En el momento de izar las velas para darse a la mar en un difícil y encantador periplo buscando la belleza, será propicio dilatar el corazón con la esperanza de dar cima a la aventura.

Capítulo II

PARÁBOLA HISTÓRICA DE LA BELLEZA Y EL SER

La belleza ha sido descubierta en el contorno humano desde la hora del alba. Porque, con anterioridad a la creación del hombre, ya la había derramado el Señor a manos llenas en el mundo. Miraba Yahveh a su obra, dice la Escritura, y la encontraba hermosa[6]. Por su parte, el hombre podía desvelar el oculto rostro de la belleza de los seres. Tenía ojos para mirar y para ver, luz intelectual para la contemplación distanciada y desinteresada, pies ligeros para ir por el mundo venatoriamente. El encuentro no podía hacerse esperar. Tenemos archivados muchos tempranos testimonios de las resonancias que en el alma del hombre despertaron las cosas bellas, de los esfuerzos que hizo por expresarlas. Pero se sitúa por encima del dominio de la historia y de la prehistoria la primera percepción de lo bello. La belleza desvelada, descubierta, movió al hombre no sólo a contemplarla, sino también a expresarla, y más tarde a teorizar sobre ella, a explicarla.

El encuentro con lo bello fue motivo de solaz y de alborozo; las tentativas de expresión fueron rudimen-

[6] Gen 1, 31.

tarias y exigieron prolongados esfuerzos, nunca han sido agotadas, pero son una conquista humana; la teoría, en cambio, no sólo aparece tarde, ya en el pleno dominio de la historia, sino que aún sigue como surco abierto en espera de nuevas aportaciones, necesita de mayor profundidad. Podemos reunir a los teorizantes acerca de lo bello. Son legión. Desde el siglo V antes de Cristo, podemos recoger sus testimonios en una cadena gloriosa que se prolonga hasta nuestros días, sin que se pueda decir terminada de una vez por todas. La conquista especulativa de la belleza se presenta históricamente como una difícil empresa. Parece ocurrir con ella como con las cumbres muy altas: se agotan los escaladores y aún resta mucho para llegar a lo alto. Por más que reunamos todos los esfuerzos realizados en el campo teórico, tenemos la sensación de que no todo se ha logrado. Queda lugar para nuevas indagaciones. Sólo teniendo presente lo que ya se ha hecho, surge la conciencia de conservarlo en cuanto tiene de valioso y de continuarlo. La historia del problema se torna también maestra y acicate de nuevos sondeos.

Las teorías sobre la belleza tienen un área acotada de aparición y de despliegue en los dominios de lo histórico. Permiten una consideración singular y pormenorizada, como global y unitaria. Lo histórico, sin perder su fuerza y su verdad, se deja moldear como cera blanda. La perspectiva elegida puede afectar al modo de presentar lo acaecido, pero debe dejar consistente su verdad. Aquí sólo puede atenderse a una línea esquemática de desarrollo. Aunque cada teoría tenga su

propio autor y sea fruto de un clima determinado, distinto y distante de otro cualquiera, no se falsean las cosas si se habla de una continuidad en el desarrollo. Nada de lo ocurrido deja de tener sus repercusiones. Por otra parte, el pensamiento humano actúa sometido al principio de contradicción, que es el principio mismo del ser, como oscilando pendularmente entre los dos extremos de una verdad. Desde estos supuestos tiene sentido describir los rasgos generales de la teoría de la belleza referida al ser. El desarrollo de la misma puede ser descrito como el proceso de una línea parabólica. En las distintas épocas va siguiendo la concepción del ser. Tiene primero un movimiento ascendente hacia su encuentro. Más tarde se repliega esquivándolo. Ahora parece volver nuevamente a la primera trayectoria. La parábola parece estar a punto de repetirse.

Las teorías de las edades antigua y media, por su mayor inocencia en la mirada, tuvieron el don de ver las cosas como son. Por eso les fue posible instalar la belleza en el ser. Un primer momento, pertinente al pensamiento griego, parte del amor y llega juntamente al bien y a la belleza, cual si ambos fueran una y la misma cosa que está muy por encima del mismo ser. La luz de la revelación, que alumbró nuevas verdades, enseñó también un nuevo modo de llegar a la comprensión del ser, y así preparó los caminos medievales que llegan hasta la belleza por el análisis de los atributos del ser. Pero el ámbito, al parecer conquistado, de la objetividad de lo bello, se torna de pronto evanescente

e ilusorio con el advenimiento de la edad moderna. Se parte ahora del principio básico de la inmanencia. Queda así vedado todo salto más allá del mundo subjetivo en el plano inteligible. La belleza ya no pertenece al ser, sino al yo. A lo más es considerada como objetivación y aparición de una idea. En el pensamiento contemporáneo no sólo tienen repercusión todas las posiciones del pasado junto con otras nuevas que se ensayan sin cesar, sino que se advierten ímpetu y tensión por ir más allá de lo objetivo y lo subjetivo, y, sin perder lo ya pacíficamente poseído en esta empresa, hacer posible la radical conexión de la belleza en el ser. La línea de despliegue apunta de nuevo hacia el ser, como en el pensamiento clásico. Pero no quiere ser mera repetición. En verdad, nada que sea vivo puede tolerar una auténtica iteración. Es irrepetible y sólo se mantiene en las nuevas adquisiciones.

A estos cuatro momentos históricos aludimos a continuación, como a cuatro modos de referir la belleza al ser en el plano teórico. Nuestro juicio de los mismos pretende ser valorativo, vertical, al mismo tiempo que histórico. Por ello no damos a todos la misma extensión e importancia.

1. *Pensamiento griego: el bien fundamenta la belleza*

Las primeras teorías de la belleza pertenecen a los griegos. Para ellos, de un modo consciente unas veces, vivencial otras, lo bello adquiere rango aparte. Muchos

testimonios del siglo de Pericles apuntan a la belleza como a categoría suprema. Nadie, empero, ha sabido teorizar en torno a ella como Platón, el divino. No sólo ha recogido lo más profundo del pensamiento griego en este campo, sino que lo ha hecho patrimonio de la humanidad. Hablando de la belleza, todos, en algún sentido, se sienten incorporados al profundo platonismo. Su legado se ha convertido en fermento que de mil maneras aparece renovado en todas las épocas, signo evidente de que contiene un núcleo de verdad conquistada.

La preponderancia de lo bello en el pequeño y poderoso mundo griego podría explicarse merced a la conjunción afortunada de cuatro factores. De un lado, el mundo natural. En las pequeñas islas del mar Egeo, en las costas del Asia Menor donde se asentaba Troya y corría el Escamandro, en torno a Atenas y Corinto, como en la Magna Grecia, parecía que se habían dado cita las bellezas naturales. Era el reino del sol, de la luz, de la flora exuberante. De otro lado, el espíritu, el llamado «genio griego», mitad dionisiaco, mitad apolíneo. Por esta vertiente tenía aguda mirada para leer el trasfondo de las cosas. Poseía en alto grado la pasión por la verdad, la bondad y la belleza. Estaba dotado para la especulación. Tenía la medida de las cosas, la claridad y el equilibrio en los juicios. En tercer lugar, la unión de la naturaleza con el espíritu había dado origen a obras admirables. La naturaleza se había mitificado y divinizado. Los dioses habían venido a vivir en el Olimpo, habían nacido en los bosques o en las fuen-

tes. La diosa de la belleza surgió allí, de la espuma de las olas inquietas y cambiantes. A ella pertenecía todo lo referente a la belleza y al amor, que desde el primer momento se manifestaron ensamblados. Los mitos conjugaban lo humano con lo divino. La imaginación se había enriquecido contemplando y ahora se complacía expresando. A su conjuro las artes llegaron a la perfección más alta. El mármol obedecía fielmente al cincel de Fidias. Venus y Apolo pasaron de la naturaleza al Partenón y al ágora. La palabra tenía un aliento sobrehumano en boca del ciego Homero. La *Iliada* era un canto a la belleza primero robada, luego buscada y siempre defendida. Las múltiples obras de arte brotaban del ambiente y a su vez refluían en la mentalidad griega para perfeccionarla. Y de aquí había surgido el cuarto factor: la especulación sobre lo bello. En los primeros pensadores no sólo encontramos poemas sobre la naturaleza, elaborados con agudeza, con palabra medida y musical, sino los primeros atisbos sobre lo bello. Los pitagóricos buscan impacientes la armonía de todo lo existente, la belleza de las cosas, y la encuentran en la proporción de sus elementos. Sócrates penetra en el mundo humano y descubre la belleza de la virtud junto a la belleza corporal. La belleza humana ha de tener ambas notas. El hombre llega a su perfección, como racional y como político, individuo y ciudadano, si es hermoso y es bueno. Sócrates cifra así el ideal helénico del hombre en que sea bello y bueno por igual: *kalós te kai agathós.* La naturaleza, el espíritu y las obras de arte habían impulsado la especulación en torno a lo bello hasta esas cimas.

Todos estos hilos vienen a las manos de Platón, hábil tejedor, que los pone como cañamazo de su obra. Platón (428-347 a.C.) manifiesta escrupulosa vigilancia en vestir sus tratados de belleza, mantiene una constante preocupación por desvelar su misterio, y dedica a ello agudas investigaciones. Dos diálogos merecen destacarse: el *Hippias maior* y el *Symposion*. Representan dos etapas en su pensamiento. Aquél es de la época juvenil, éste de sus años de plenitud intelectual. Pueden en un primer momento parecer antitéticos, pero de hecho son dos piedras miliarias de un mismo camino por el que habrán de pasar todos los que intenten llegar a explicarse la belleza. Un análisis minucioso de los mismos no es de este lugar. Bastará hacer alusión al tema, al desarrollo y a las conclusiones a que en ellos se llega.

El *Hippias maior* lleva un subtítulo: *Sobre lo bello*. Indaga qué es lo bello no sólo en el orden de los conceptos, sino como algo en sí, referido al mundo real de las cosas. El diálogo se desarrolla en diversas instancias con los sofistas, en afán por trascender todo lo concreto y situar lo bello en un mundo consistente y real. Lo bello puede situarse en las cosas concretas, en una joven, como alega un interlocutor, pero al mismo tiempo las trasciende. En ellas la belleza parece brotar de la forma, del esplendor de la misma, como el oro que resplandece. Lo bello tiene alguna semejanza por esto mismo con lo que es conveniente y con lo que es útil, pero está por encima de toda utilidad y conveniencia. Parece fundirse con el bien. Si no fuera el bien, es al menos una fuerza que guía a él, que tiene con él muy

estrecha relación[7], que, perteneciendo a un mundo muy por encima de lo sensible, cual es el de la forma o idea, todavía se manifiesta en las cosas sensibles, se deja captar por el agudo sentido de la vista y en su manifestación origina una peculiar complacencia[8]. Por ella, el amor se siente atraído. Con sólo esto, el *Hippias maior,* que tiene mucho de instancia negativa en comparación con el *Symposion,* ha logrado tres valiosas adquisiciones. Primera: que la belleza se manifiesta en lo sensible concreto y se percibe por el sentido de la vista. Segunda: que lo bello es armonía y simetría radicando más allá de lo sensible en un fondo ideal, lugar de la realidad auténtica. Tercera: que la belleza se funde con el bien, porque ambos repercuten en el amor. Y el amor, por su parte, los apetece y los produce.

Estos conceptos adquieren mayor consistencia en la evolución del pensamiento platónico tal cual nos es dado adivinarla. La belleza es participada en las cosas, consiste en armonía y simetría, como en cierta proporción[9], se hace visible en el mundo de los cuerpos, pero en realidad no es otra cosa que la idea. Por tanto, se encuentra en un mundo separado, uranio. Entre todas las demás, es la que tiene el privilegio de hacerse «corpórea», para dejarse ver de los mortales y poder ser amada por ellos con pasión[10].

---

7 *Hipp.* 296*d*.

8 *Hipp.* 297*c*.

9 *Fil.* 64*e*; *Tim.* 87*c*.

10 *Fil.* 64*c*-65*a*.

En el *Symposion* se busca con mayor ahínco la belleza en sí misma. El medio para llegar a ella es el análisis del amor. El amor se manifiesta con exigencias metafísicas. Es atraído por las cosas bellas con afán de poseerlas[11], y en su posesión se revela capaz de engendrar y producir nuevas bellezas, anhelo de engendrar y producir nuevas hermosuras[12]. La belleza brota del amor. Eros ha engendrado a Venus. El amor lleva al bien en sí mismo. La belleza, en su más profunda realidad, se identifica con el bien. El diálogo no sólo indica dónde se encuentra la belleza, sino que enseña el camino para encontrarla. La escala ascendente de los objetos de amor es la escala que termina en la belleza en sí misma. Diótima enseña a Sócrates a subir por ella con pies ligeros. Tales son sus palabras: «Esto es, en verdad, conducirse rectamente en las cosas de amor, cuando alguno comienza a ascender como por grados, de estas cosas bellas particulares hacia aquella otra Belleza, pasando primero de uno a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos; después, de los cuerpos bellos a las bellas costumbres; luego, de las bellas costumbres a las enseñanzas bellas, y finalmente, de las enseñanzas bellas a aquella enseñanza que no es otra cosa que la doctrina de la belleza en cuanto tal, conociendo finalmente de este modo lo que es la Belleza en sí misma»[13]. La ascensión hasta esta altísima cumbre es gradual. Pero

---

11 *Symp.* 204*d*.

12 *Symp.* 206*e*.

13 *Symp.* 210*a*-211*b*.

la revelación es fulminante. La belleza en sí misma se ofrece toda de una vez y totalmente, porque no es en parte fea y en parte hermosa, ni cambia con los lugares o con los tiempos, ni puede ser juzgada por unos de un modo y por otros de otro[14]. Para ser gustada, tiene que ser percibida directamente. Los singulares no dan de ella más que una pálida participación, que tiene mucho de sombra. El arte que, a su vez, quede en mera imitación de la naturaleza, no pasará de ser sombra de otra sombra. El *Symposion* no desvela del todo el misterio de la belleza, pero es poderosa llamada a penetrar en él.

De nuevo Platón ha puesto algunas cosas en claro en torno a la belleza. Primera: lo bello se capta mediante sucesivas intuiciones que comienzan en lo sensible, dan paso a la función dialéctica y culminan en la verdadera realidad. Segunda: lo bello impulsa hacia lo alto, invita a una ascensión vertical. Tercera: todas las cosas bellas no son sino deficientes participaciones de la Belleza. Ésta es idéntica al Bien. El amor y la felicidad alcanzan su plenitud cuando son resultantes de la posesión de ambos. Pero el hombre llega a estas radiantes alturas sólo tras un impulso ascendente a la vez penetrativo y catártico.

La misma orientación socrática que tiende a fusionar lo bello con lo bueno pervive en Aristóteles (384-322 a.C.), no obstante el viraje radical del pensamiento. La belleza se encuentra en el mundo natural, como au-

---

[14] *Symp.* 211*bc*.

téntica realidad. No será preciso buscarla fuera. Ya en sus primeros diálogos, Aristóteles invertía el mito de la caverna, traía a los hombres a la contemplación directa de los seres cósmicos y hacía una larga enumeración de sus bellezas[15]. La teoría aristotélica parte del reconocimiento de las cosas bellas, singulares, próximas al hombre[16], y asciende también hasta el primer principio y motor, que es a un tiempo inteligencia ordinante y amor imperante[17], en quien la belleza adquiere su máxima realización. Los seres a nuestro alcance son bellos cuando reúnen cierta grandeza, proporción y orden en sus diversos elementos constitutivos[18]. La fuente de toda belleza es el ser. Por eso puede mover al amor. Los seres no son bellos porque los amamos, sino que los amamos porque son bellos[19]. Y por eso dice mayor relación aún a la inteligencia que el mismo amor. La belleza invita a la contemplación.

Por más que sean valiosos estos motivos, adquieren poco relieve en el conjunto del pensamiento aristotélico. Se advierte la reacción contra las exageraciones platónicas, junto con su tendencia práctica, constructiva. Analiza con preferencia la fusión de lo bello y lo bue-

---

15 *Peri Philosophias,* lib. III, frag. 12*R*. El fragmento ha sido conservado por los estoicos y por Cicerón. Cf. K. JAEGER, *Aristóteles,* Berlín ²1955, p. 167.

16 *De Part. Animal.* X, 1, 639*b*20.

17 *Met.* X, 7, 1072*b*32.

18 *Met.* XIII, 3, 1078*a*36; *Ethic. ad Nic.* 7, 1123*b*7: *Pol.* VI, 4, 1326*a*33.

19 *Ethic. ad Nic.* V, 12, 1136*b*22.

no en el orden moral o en el político[20], y estudia con pasión los modos de expresar lo bello contemplado. La filosofía del arte nace con Aristóteles. Con mayor base experimental que Platón, ha sabido encontrar en el hombre una facultad interior, a modo de razón intuitiva[21], cuya función es a un tiempo penetrativa y poética. Capta de un solo golpe la verdad de cada uno o tiene poder para plasmar en una materia el contenido de una idea. Ella hace posible el arte, que vive imitando a la naturaleza, donde la belleza tiene su asiento, o siendo émulo de la misma[22].

Las diversas escuelas del pensamiento griego mantienen la estructura de esta teoría de lo bello. Se han perdido varios tratados dedicados al tema, catalogados por Diógenes Laercio[23], pero el testimonio de Plotino (203-270 p.C.) a través de su obra es buen reflejo de una viva tradición. En Plotino se prolongan las teorías de Platón. Lo bello y lo bueno se funden por encima del ser e irradian desde lo alto sobre cada uno de los singulares. Las *Ennéadas* reiteran el estudio de la belleza desde diversas perspectivas[24]. A tres pueden re-

---

20 *Ethic. ad Nic.* IX, 10, 1179*b*10.

21 *Ethic. ad Nic.* VI, 6, 1141*a*7.

22 Cf. L. FARRÉ, *Los valores estéticos en la filosofía aristotélica*, «Actas del Congreso de Filosofía de Mendoza», III (1948), 1445-1451.

23 Cf. un elenco en F. J. KOVACH, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlín 1961, pp. 6-7, nota.

24 En la *Ennéada* I, lib. VI, trata *de lo bello;* en la *Ennéada* V, lib. VIII, *de lo bello inteligible.* Las alusiones al tema son frecuentes en toda la obra.

ducirse las aportaciones principales en el perfeccionamiento de la teoría platónica. En primer lugar, para Plotino la belleza es irradiación de la forma que señorea la materia[25]. Tiene su aparición en lo sensible, con preferencia a través de los sonidos y colores; puede decirse que es proporción; pero brota mucho más del interior de cada ser. La forma es el principio de la belleza, el origen de la luz que la envuelve. Precisamente por esto, destaca en segundo lugar Plotino el carácter intelectual de lo bello. La forma es inteligible, tiene condición ideal. Por eso, la belleza invita siempre a la contemplación. De ahí también su difícil condición. Se precisa una purificación para captarla. Sólo cuando se deja a un lado lo sensible, queda el alma dispuesta para ver las formas cara a cara. Y, por último, la belleza se identifica con la forma en los seres participados, pero en el Uno se funde con el Bien. El Uno es Bien y es Belleza. En este ámbito queda muy por encima del ser. Todo participa del Bien y de la Belleza, hasta la misma materia prima que no participa del ser. El bien y la belleza se difunden en todos los seres. Por lo tanto, son anteriores. Si alguno fuera privado de ellos, no tendría tampoco ser, sería nada[26].

El pensamiento griego, visto en su conjunto, ha mantenido la dirección socrática. La belleza se inscribe sin residuo en la esfera del bien. A ella se llega por la intuición y por el impulso metafísico del amor que

25 *Ennéada* I, 6, 2.
26 *Ennéada* V, 8, 9.

tiende a lo real, en una dimensión superior. Sólo puede achacársele un defecto radical: la abstracción vacía de contenido. Apunta a la realidad en sí, invita a su posesión, pero de hecho se queda en meras fórmulas. Ha confundido el orden lógico de los conceptos universales con el de las limpias y plenas realidades. Pero confusión perdonable, que no va en detrimento del valor de la teoría. Porque esa realidad en sí, solamente presentida y abstraída, en la cual se da la plenitud de la belleza, se nos ha manifestado aún más plena y perfecta no sólo por los caminos imperfectos de la razón, sino por nueva luz venida de lo alto. Con ello, la teoría platónica conquista un valor imperecedero, por más que no sea definitiva. Es prólogo obligado para llegar a las relaciones de la belleza con el ser.

2. *Pensamiento cristiano: la belleza se inscribe en el ser*

La revelación se ha dado para ayuda del hombre. Por su medio, directa o indirectamente, se ha cambiado la faz del pensamiento humano. No sólo se han conocido nuevas verdades, antes inaccesibles, sino que han cobrado consistencia y claridad todas aquellas que son necesarias para el hombre y eran antes patrimonio de pocos, después de grandes trabajos y mucho tiempo, y se mezclaban con muchos errores[27]. Una de las verda-

---

[27] Cf. CG I, 4.

des centrales que se han beneficiado de la nueva luz ha sido la del concepto de ser, y, junto con ella, la teoría de la belleza.

La razón humana es capaz de conocer el ser y de subir por la escala de los seres efectuados hasta Dios, que es causa de los mismos. La especulación griega es una prueba fehaciente de ello. Pero lo es al mismo tiempo de la limitación de las humanas posibilidades en este campo. Quedaba algo sin explicación. No tenía solución el problema del ente finito, puesto que su origen en cuanto ser quedaba más allá de toda experiencia concreta y posible. Se le entendía como participado, pero difícilmente las expresiones llegan más allá de un orden lógico, formalista. Se le estructuraba en acto y potencia, pero la composición no afectaba al ser del ente. Para la mente griega quedaba oculto por necesidad el cogollo mismo del ser.

La revelación colmó esta laguna. Desde ella se pone en claro el comienzo mismo del ente. La omnipotencia creadora llama a las cosas por su nombre cuando aún no son para que se hagan patentes en el ser. Todas son participación del Ser absoluto, no por vía de emanación necesaria, sino por la intervención de la inteligencia y la voluntad infinitas que libremente las producen. En el principio de todas las cosas está Dios como causa de las mismas. Dios es creador. Y «en el principio creó Dios los cielos y la tierra».

El proceso de los seres puede entenderse ahora no sólo de un modo lógico o en un plano horizontal, sino en su misma raíz y desde arriba. En la revelación hay

una palabra clarificadora para Dios como ser supremo. Se nombra «el que es».

«Yo soy el que soy»[28]. La pureza de su ser lo distingue de todos los que lo participan. El orden de las realidades separadas, subsistentes, cede su paso al único ser trascendente al universo y causa del mismo. Los nombres que indicaban perfecciones absolutas, y en el platonismo se decían de un modo vacío, encuentran ahora un contenido que los desborda. Nosotros balbucimos los nombres de Dios. Designan, para nuestro modo de conocer, algunas de las infinitas perfecciones que le competen. Por muy diversos que sean, no ponen en Dios alguna diversidad. Dios es realmente la bondad y la belleza, pero más propiamente se dice que es el ser subsistente.

Este nuevo modo de ver las cosas tiene su repercusión en el problema de la belleza y el ser. Los esquemas griegos sufren una reflexión al mismo tiempo que se revelan aptos para un nuevo contenido. Lo bello es referido al ser. En la Escritura se describen las bellezas de la obra de Dios: los cielos que cantan su gloria[29] o los lirios que se visten con mayor esplendor que Salomón[30]. La belleza inspira el amor. De la fusión de los elementos griegos y revelados surge la síntesis teórica, que es patrimonio común de los diversos pensadores cristianos medievales. La belleza, para ellos, se da en

28 Ex 3, 14.
29 Ps 18, 1.
30 Mt 6, 28-29.

las cosas. Todo ser bello en el ámbito del universo goza de armonía, integridad, claridad y orden entre sus componentes. Los seres bellos constituyen una escala de grados diversos. Más allá de la belleza sensible está la espiritual. Es bella el alma y aún son más hermosos los ángeles. «El cielo es bello, pero no lo es tanto como un ángel; tiene esplendor el sol, pero queda muy lejos de alcanzar el esplendor de un arcángel»[31]. El grado máximo de la belleza, donde se identifican belleza y ser, está en Dios. Dios es realmente la Belleza. En el Verbo de Dios, imagen consustancial del Padre, se cifra y compendia toda la belleza. De ahí brota, como de su fuente, cualquier participación que llegue a las criaturas. Dios, por ser belleza subsistente, simple, inefable, espiritual, es causa eficiente, ejemplar y final de toda belleza finita.

Este modo común de resolver el problema no se opone a un desarrollo progresivo de maduración y despliegue de la teoría ni a diversos modos de formulación en los distintos autores. Podemos seguir la línea de incubación y desarrollo en tres momentos complementarios. Una primera etapa de elaboración depura la teoría neoplatónica para hacerla compatible con la revelación. Estudia la belleza como participada de modos diversos en las criaturas. La línea puede prolongarse desde san Agustín hasta el siglo XIII. En un segundo momento, el mayor conocimiento de los atributos que competen a Dios como Ser absoluto hace

31 San Juan Crisóstomo, *Serm. I in Gen.*, PG 54, 582.

posible el análisis y desarrollo del concepto de ser y de sus propiedades. La belleza se cuenta entre éstas, sigue al ser. Finalmente, la síntesis tomista da la solución más acertada para el binomio ser y belleza.

a) El ser y los seres en relación con la belleza

El platonismo se introduce, para hacerse cristiano, por medio de san Agustín, del Pseudo-Dionisio y de los Victorinos, entre otros. Para san Agustín (354-430) la belleza en sí es Dios mismo. Después de muchas tentativas en vano, la ha podido encontrar. «Tarde te he hallado, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te he amado. Tú estabas dentro y yo fuera; aquí te buscaba y en estas cosas hermosas, yo, deforme, me extraviaba»[32]. Dios es supremo artífice y ha derramado la belleza en todas sus obras. Son bellas las cosas naturales, pero de su belleza pueden gozar también los malos, para que no parezca gran bien a los buenos. La belleza, porque brota del ser, es el bien y es la verdad. Por ser bien, arrebata el amor. Todo lo que se ama es bello, y nadie puede amar sino lo bello. Por ser verdad, es noticia contemplativa, resalta como armonía y unidad. En la belleza se entrecruzan la noticia y el amor. La mente es capaz de amar la noticia y conocer el amor, máxime cuando se repliega sobre sí misma y sigue al

[32] *Conf.* X, 27, PL 32, 795.

maestro que la ilumina desde dentro. Ahí puede recoger el esplendor de lo bello y gozarse en él[33].

El Pseudo-Dionisio ha tenido aún mayor influjo en la teoría de lo bello. El capítulo cuarto de *Los Nombres Divinos* puede designarse, en la parte que dedica a estudiar lo bello, como la primera elaboración cristiana de una teoría compacta sobre el tema. Es buen conocedor de los medios neoplatónicos, de quienes toma el lenguaje, pero piensa en cristiano. La belleza subsistente es Dios mismo. Nosotros llegamos a conocerla por vías de causalidad, de negación y de excelencia. Toda belleza que se encuentre en las criaturas procede de Dios, pero no está en Él sino de un modo mucho más excelente. Dios no sólo es hermoso, sino superhermoso. Dionisio, que ha quitado el orden de las realidades separadas cual lo ponían los platónicos[34], no encuentra mejor modo de describir la belleza divina que las palabras del *Symposion* de Platón[35]. Debido al ambiente neoplatónico en que se mueve, Dionisio no logra poner en claro las relaciones del bien, el ser y la belleza. Pero apunta que si, por una parte, lo bueno y lo bello se identifican en el sujeto en que residen, incluyen, por otra, diferencias en su concepto. Porque si lo bello dice relación de causa formal, lo bueno la dice a

[33] Cf. Karl SVOBODA, *La estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958; D. MONTANO, *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por U. A. PADOVANI, vol. V, 1957.

[34] *Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit. DC*, lec. 4, n. 99.

[35] *De Divinis Nominibus*, 4, 7, 137, MG 3, 701, D, *Symp.* 211*ab*.

la causa final. La belleza divina, origen de toda belleza, es también causa ejemplar, a cuya imitación se han hecho las cosas bellas. La relación con el ser se apoya en que Dios es el ser y todos los seres participan de lo bello y de lo bueno, hasta la misma materia prima, por cuanto previamente participan del acto de ser. Por eso la belleza reside en la forma y consiste en cierta claridad y esplendor que se hace sensible e irradia en torno del ser[36]. Con Dionisio, la teoría platónica se conserva y pasa a ser cristiana. Los múltiples tratados sobre lo bello que aparecen en la edad media no son otra cosa que un comentario o una prolongación del célebre capítulo cuarto de *Los Nombres Divinos*. No es extraño que hasta las mínimas cuestiones aquí propuestas adquieran maduro desarrollo.

Por los mismos años en que Dionisio (entre el 480 y el 533) copia o purifica conceptos platónicos, Boecio (480-525) transmite a los latinos algunos elementos de la teoría aristotélica, como el de proporción, y la ordenación de lo bello a las facultades cognoscitivas [37], Casiodoro (477-570) hace un recuento de las bellezas dispersas en la creación[38] y, un poco más tarde, Isidoro de Sevilla (560-636) analiza los diversos términos que sir-

---

[36] Cf. C. MAZZANTINI, *De synthesi doctrinali Dionysii Aeropagitae*, en la introducción al comentario de santo Tomás a *Los Nombres Divinos*, edic. de C. PERA, O. P., Marietti 1950, pp. XXXI-XXXIII.

[37] *De Consol. Philos.* 3, 9, PL 63, 758.

[38] Cf. E. DE BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale*, 1946, I, pp. 35-73.

ven en el lenguaje para la expresión de la belleza[39]. En la corte de Carlos el Calvo, Escoto Eriúgena (810-877) traduce y comenta por vez primera la obra de Dionisio. Cada uno de los seres creados no sólo es una *teofanía,* sino también y por las mismas causas una *kalofanía*[40].

La misma dirección platonizante encuentra cultivadores entre los escolásticos de los siglos XI y XII. Son muchos los escritores sensibles a la belleza corporal[41]. El más completo e influyente de todos es Hugo de San Víctor (1097-1141), cuyo *Didascalion* pasa muy pronto a ser libro modelo[42].

Hasta ahora, el platonismo ha dado los primeros frutos en tierra cristiana. La belleza se manifiesta en lo visible, es esplendor de la forma, dice un aspecto distinto del bien y sigue al ser. La etapa siguiente precisará en qué manera.

b) La belleza, propiedad trascendental del ser

El punto de partida lo constituye la *Summa de Bono* del canciller Felipe, escrita hacia 1236. Aparece en ella de un modo estructurado el concepto de propiedades del

---

[39] Así, *pulchrum* deriva del color de la piel, como *rubens pellis; decorus* indica perfección, por su conexión con el número *decem; venustus* dice fuerza de la sangre en las venas, *a venis,* etc.

[40] Cf. E. DE BRUYNE, ibid., pp. 358-364.

[41] Para Honorio DE AUTUN, por ejemplo, el mundo es una inmensa cítara cuyas cuerdas son los diversos cuerpos y elementos. Cf. *De imagine mundi* I, 81, PL 172, 140.

[42] Cf. *Didascalion* VII, 12, PL 176, 821.

ser. La propiedad o condición peculiar brota del ser y con él se identifica. Necesariamente sigue al ser. La *Summa* analiza tres propiedades: la unidad, la verdad y la bondad, en Dios y en los seres que de Él proceden. De Dios se dicen perfectamente, porque hay plena identidad; de las criaturas, conforme al ser que les compete[43].

La belleza será añadida a la lista de propiedades del ser en el momento que se conjuguen las especulaciones de Dionisio con este nuevo modo de penetrar en el concepto de ser. Tal acontece muy pronto, en torno a 1245, en la *Summa fratris Alexandri,* obra no sólo de Alejandro de Hales, sino también de Juan de Rupella y de otros franciscanos. Es obra ciclópea. Roger Bacon la calificaba irónicamente por el volumen y por el peso[44]. En ella la belleza es considerada por vez primera como atributo o condición del ser, en estrecha relación con el bien. La fusión de las dos fuentes que utiliza determina el proceso. Lo bello se considera idéntico al bien en cuanto ambos radican en el ser, pero distinto de él en su concepto, como dos propiedades. Se dice bueno lo que agrada al apetito; bello, en cambio, se dice del modo de ser de lo bueno cuya aprensión es agradable. La belleza, por tanto, difiere de la bondad. Y no puede confundirse con la verdad, por más que ambas propie-

---

[43] Cf. D. H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales, La Summa de Bono du chancelier Philippe,* «Rev. Néosc. de Phil.» 42 (1939), 40-77.

[44] *Magnam illam Summam, quae est plus quam pondus unius equi.*

dades digan relación a la forma. Porque la forma que capta la verdad es interior en el ser, exterior en la belleza. Es bello lo que se percibe desde fuera en una contemplación deleitosa. La *Summa* lleva la tesis de la belleza como atributo del ser hasta las últimas consecuencias. Defiende que en absoluto no hay cosas feas ni monstruosas. Para poder percibirlas en su justo valor de belleza, hay que remontarse al conjunto universal en el que tienen una peculiar función. La perfección y armonía del todo crece con la diversidad y contraste de las partes[45].

Pocos años más tarde, en 1250, san Buenaventura se hace solidario con este modo de considerar la belleza, y, tomando algunos conceptos de san Alberto Magno, lo elabora de nuevo. Estima que ya es común opinión enumerar cuatro propiedades del ser: unidad, verdad, bondad y belleza. Por su parte, las estudia en cuanto dicen en su concepto algo más que el ser, en el proceso de su derivación progresiva, y su relación a las diversas causas. Todo lo que las propiedades o condiciones añaden al ser se reduce a algo de razón.

El desarrollo a partir del ser no es arbitrario, sino conforme a un orden que va de lo implícito a lo explícito, y unas son presupuesto y fundamento de las otras, como anillos de la misma cadena. La belleza, por estar al final, incluye a todas las otras. Cada una de ellas dice relación especial a una causa: la unidad a la causa eficiente, la verdad a la formal, la bondad a la fi-

---

45 *ST* I, n. 103, Quaracchi 1924.

nal; la belleza, compendio de las demás propiedades, tiene algo que ver con todas las causas[46]. La aplicación de esta doctrina, tanto a los seres corpóreos como a los espirituales, da vibración y colorido a las páginas del *Itinerario y* a su ferviente predicación. San Buenaventura poseía un alma gemela de la que compuso el *Canto al sol*[47].

La escuela franciscana de Oxford colabora en esta común empresa de fundar la belleza en el ser. En 1243, Roberto Grosseteste comenta las obras de Dionisio y expone sus indagaciones sobre lo bello. Todos los seres participan de la belleza y de la bondad. Para Grosseteste, la belleza es esplendor que brota de la forma. Las cosas bellas han de tener luz y color en lo sensible, esplendor en lo espiritual. Confluyen en su teoría dos influjos diversos. Desde los estoicos, a través de Cicerón y san Agustín, para la belleza corporal se exigía cierto colorido, *suavitas coloris.* Y, por otra parte. Filón, como Plotino, los padres griegos y Dionisio, insistía en la luz y en el esplendor que irradia la forma en la materia. Grosseteste se esfuerza por fundir ambos elementos y así explicar lo bello[48]. Tomás de York, de la misma escuela, prefiere adherirse a la corriente de París. Enu-

---

[46] *Pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista; Commentarium in Senten. Ms. Assisi*, 186, fol. 51.

[47] Cf. *Itinerarium* II, 45, 300; *Serm.* XI, 571: «Cuando alguno ama a una mujer con amor apasionado, canta de ella y se complace en componer canciones. De un modo semejante, si tú amas a Dios, cantarás de Él y sobre Él serán tus cantinelas.»

[48] Cf. E. DE BRUYNE, ibid., III, pp. 126-131.

mera la belleza entre los atributos del ser y prueba su posición con abundante copia de argumentos. Todo ser participa de la belleza porque es obra de Dios, a quien compete crear cosas bellas. Lo bello sigue al ser, ya que, según Avicena, lo bello es lo que conviene que sea. Además, todas las cosas desean la belleza como apetecen el ser. Y, por fin, está claro que el mundo en su conjunto es muy bello, lo cual implica que lo son todos los seres que lo componen[49]. Las razones aducidas podrán ser débiles, pero ponen de manifiesto que no lo era el tesón en defender la doctrina. La escuela franciscana de la parte de acá y de la parte de allá del canal de la Mancha se pronunciaba por la belleza como propiedad del ser.

El problema no podía quedar silenciado en la escuela dominicana, vanguardia de aquel mundo intelectual del siglo XIII. La toma de posesión se hace desde diversos ángulos. Vicente de Beauvais, el escritor más leído de aquella centuria, en su *Speculum Naturale,* recorre la obra de los seis días de la creación poniendo de relieve la belleza de las criaturas. Dios la ha derramado a manos llenas para que nos sirva como escala hasta Él, como reposo y deleite. Cuanto quedaba dicho acerca del tema desde los padres griegos hasta Hugo de San Víctor encuentra su propio lugar en este hermoso espejo vicentino[50]. Pero la elaboración de la teoría acerca de la belleza y el ser ha sido tarea de Alberto Magno y su escuela.

---

[49] Cf. ibid., III, pp. 227-234.
[50] *Speculum Naturale,* lib. 29.

También para Alberto el tema viene dado por la obra de Dionisio. Ni en la *Summa de Bono* ni en el *Commentarium in Sententiis,* anteriores a 1248, analiza otras propiedades del ser más que las propuestas en la *Summa* del canciller Felipe. El comentario a *Los Nombres Divinos* amplía el horizonte. El estudio que Alberto hace de la belleza, en el análisis del capítulo 4, puede decirse exhaustivo[51]. Abarca toda la problemática de su tiempo en torno a la belleza. Se analiza lo bello en sí mismo y en sus relaciones con el bien. En sí mismo, lo bello tiene su origen por obra y gracia de la Belleza subsistente. Es cualidad simple que radica en la forma y se manifiesta como esplendor de la misma sobre las partes diversas de la materia. Se encuentra en todos los seres, de un modo aún más evidente en el orden que constituye el universo, y de un modo subsistente en Dios.

Alberto enumera hasta ocho modos de manifestarse lo bello. El ser de las cosas bellas revela una estructura de dos elementos, material y formal, proporción de las diversas partes y dominio esplendente de la forma sobre las mismas. En relación con el bien, Alberto afirma que existe entre ambos cierta identidad de

---

[51] La parte del comentario referente a la belleza fue encontrada por UCELLI en un ms. napolitano, entre otras obras de santo Tomás, que tomó como autógrafas. En 1874 editó el opúsculo *De Pulchro,* adscribiéndolo a santo Tomás. Como él hicieron los editores DE MARÍA y MANDONNET, *Opúsculo* V, 417-443. Hoy ya está en claro que el opúsculo no es de santo Tomás, sino de san Alberto.

sujeto y de modo de ser participados, como de influjo sobre el apetito. Pero la identidad real no impide una distinción nocional. La belleza dice relación a la causa formal, la bondad a la final. Alberto ha trasplantado la doctrina de Dionisio al clima intelectual del siglo XIII[52].

Alberto Magno difunde las tesis de que las propiedades del ser no añaden al concepto de éste sino algo de razón, de que brotan en un orden encadenado al final de cuyo despliegue se encuentra la belleza y de que ésta dice relación a las causas. San Buenaventura aprovechó estas enseñanzas. Alberto vuelve una y otra vez sobre el tema de la belleza. Los puntos de enfoque son siempre nuevos. En la *Summa Theologica,* a partir de 1270, mantiene la identidad entre lo bello y lo bueno. Lo bello se explica porque tiene origen en el ser por obra de la sabiduría divina, mientras que lo bueno procede de la divina bondad[53]. Las condiciones que Alberto requiere para la belleza predicamental se reducen a tres: elegante grandeza, proporción y colorido[54].

Ulrico de Estrasburgo mantiene la línea de su maestro Alberto en los libros primero y segundo *De summo Bono,* escritos hacia 1272, nuevo comentario al Dionisio, a quien se propone como guía: *magnum ducem Dionysium imitabimur.* La belleza se cuenta entre los

---

52 Cf. un esquema y análisis del mismo en DE BRUYNE, ibid., p. 162.

53 *Tract.* VI, q. 26, a. 2.3, edic. Borgnet, 31, 240-242.

54 *Mariale* 15, 1. En el tratado *De Laudibus Btae. Mariae* estudia, en la q. V, la belleza de la Virgen, corporal y espiritual: *De Pulchritudine Mariae.*

atributos trascendentales del ser. Ulrico atiende con preferencia a destacar que la belleza procede de la forma, luz y esplendor que envuelve al ser e irradia en torno. La belleza se divide en increada y creada. Aquélla pertenece sustancialmente sólo a Dios, ésta se encuentra en todos los seres. Puede ser a su vez corporal y espiritual, y en ambos casos esencial o accidental[55]. Pero la dirección de la escuela dominicana, iniciada por Alberto, logra plena madurez en el mejor de sus discípulos.

c) Santo Tomás de Aquino: nuevos horizontes

En la obra de santo Tomás de Aquino, la belleza se relaciona con el ser con un enfoque distinto. No depende sólo de Dionisio y de la *Summa* del canciller Felipe. Hasta el presente, la conexión se hacía en el ámbito de doctrinas neoplatónicas. Pero en Tomás confluyen todas las fuerzas del pensamiento de la antigüedad. El resultado es una nueva síntesis bien cimentada, compacta, límpida. En el centro de la misma se encuentra el concepto de ser. Las teorías del pasado semejan hilos orientados hacia la mano aquiniana. El tejido que Tomás ha elaborado de algún modo pertenece a todos, pero es totalmente nuevo y original. Tiene muchos elementos aristotélicos, conserva la sustancia del plato-

[55] Cf. M. GRABMANN, *Des Ulrich von Strasbourg Abhandlung De Pulchro*, Munich 1925, pp. 197-221.

nismo, es deudor a toda la tradición cristiana. Pero, en verdad, sólo un nombre describe con propiedad esta síntesis doctrinal: el tomismo.

Desde esta perspectiva, la belleza tenía que proyectarse en una nueva dimensión. La belleza no queda excluida de su incorporación al ser en el sistema tomista, como ingenuamente han pensado algunos. Más bien logra su radical fundamentación. Si Tomás de Aquino no ha sido tan explícito en la elaboración del tema como lo han sido sus predecesores, ha sabido fundamentar su desarrollo mejor que ninguno de ellos. Aquí no hacemos más que alusión a estos fundamentos y a su despliegue en la teoría tomista. A lo largo del ensayo esperamos que se haga patente.

Desde muy temprano, Tomás de Aquino ha elaborado su peculiar concepción del ser. Aparece ya en su opúsculo *De ente et essentia,* por el año 1255. El ser absoluto es peculiar de Dios. A Él compete definirse por el *esse subsistens.* Los entes concretos y reales, punto de partida de nuestro conocer, participan del ser. Se definen como esencias a las que compete el ser de un modo limitado. En su íntima estructura, tienen una composición de ser y de esencia, de potencia y acto entitativos. Al concepto de ser no se llega sino por un proceso abstractivo en el que se interfieren las operaciones de las diversas potencias cognoscitivas: desde la sensación externa hasta la separación judicativa. Al concepto de ser responde un contenido real, objetivo. El concepto de ser es primordial y quicial. Desde él arranca todo nuestro conocer, y sólo en él encuentra fundamento se-

guro. Por ello puede hablarse de los atributos que siguen al ser como propiedades que brotan de la esencia. Tomás pone en claro en qué sentido puede hablarse de propiedades trascendentales del ente, describe el proceso de derivación de las mismas y repetidas veces las enumera con algún fin determinado, y por ello quizá ninguna de un modo exhaustivo. Los lugares más completos son las cuestiones I y XXI *de Veritate* para fundamentar la verdad y la bondad partiendo del ser. En ninguno de ellos la belleza se cuenta en la lista.

Pero ello no quiere decir que santo Tomás haya relegado la cuestión de la belleza y de sus relaciones con el ser. Son tomistas las definiciones de lo bello que han tenido mayor resonancia y aceptación: *quod visum placet*[56], *id cuius apprehensio placet*[57]. Estudia la relación que lo bello tiene con otros atributos del ser, sobre todo con la bondad, de la cual conceptualmente se distingue. Reduce a tres las condiciones requeridas para la belleza en los entes predicamentales. Para ser bellos es preciso que posean integridad, proporción y claridad. Comenta el tratado de *Los Nombres Divinos* y se hace solidario con la doctrina en él expuesta de que todo participa de lo bello y de lo bueno. Atribuye, por su parte, la belleza en el orden real a todas las categorías del ser. Nadie como él ha sabido relacionar lo real y objetivo de la belleza con el aspecto subjetivo del conocimiento y del amor. La belleza, como la verdad y la bon-

[56] *ST* I, 5, 4 ad 1.
[57] *ST* I-II, 27, 1 ad 3.

dad, es bifronte, bipolar. Por una cara, mira al ente, con el cual se identifica, añadiendo a su concepto indiferenciado un intensivo despliegue, y por la otra al sujeto, al hombre, al ser intelectual, capaz de aprehensión y de respuesta a tales excelencias entitativas. El equilibrio entre estos dos polos caracteriza la doctrina tomista en torno a la belleza. La belleza se funda en el ser y sólo desde él es inteligible[58].

Los horizontes tomistas no fueron conocidos desde luego ni siempre seguidos con fidelidad. En la escolástica de los siglos XIV y XV hay varios modos de concebir el ser y sus relaciones con la belleza. Duns Escoto (1265-1308) acentúa el valer de lo singular y sostiene que todo ser es bello por estar incluido en un orden[59]. Han sido los comentadores de santo Tomás los que difundieron y actualizaron su pensamiento. Cayetano (1458-1534), Toledo (1532-1596), Silvio (1581-1649) y Bartolomé Medina (1527-1580) tienen muy valiosas aportaciones. Dionisio Petavio (1538-1562) inicia la investigación por separado sobre la belleza divina: *De Dei pulchritudine*, que muy pronto encuentra imitadores como Sáenz de Aguirre (1567-1622), Pallavicini (1607-1667) y Spagni (1716-1778)[60].

La aplicación de las teorías de la belleza a la vida espiritual, a ejemplo de Hugo de San Víctor y de Vicente

---

58 Cf. U. Eco, *Il problema estetico in San Tommaso*, Turín 1956; F. J. Kovach, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961.

59 *Oxon.* I, dist. 8, q. 4, n. 17-21.

60 Cf. Andreas Spagni, *De Bono, Malo et Pulchro*, Roma 1776, pp. 301-322.

de Beauvais, persiste en los escritores ascéticos y místicos. Merecen citarse Dionisio el cartujano (1402-1471), por su breve y ameno tratado *De venustate mundi et pulchritudine Dei;* fray Luis de Granada (1504-1588), sagaz detector y elegante narrador de toda belleza esparcida por las obras de la creación[61]; Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), por su tratado *De la hermosura de Dios,* y san Francisco de Sales (1567-1622), por su *Tratado del amor de Dios.*

Diversos aspectos de las doctrinas neoplatónicas sobre la belleza reaparecen en las obras de León Hebreo (1460-1521), *Diálogos sobre el amor;* de Maximiliano Calvi, *Tratado de la hermosura y del amor,* de 1576. Con Esteban de Arteaga (1747-1798), *Investigaciones sobre la belleza ideal,* aparece ya un clima nuevo, en el que la belleza y el ser pierden la conexión y la fuerza objetiva. La parábola inicia un nuevo rumbo[62].

3. *Pensamiento moderno: el predominio subjetivo*

La ganada objetividad y el sano equilibrio del pensamiento tomista sobre lo bello se diluyen en el pensamiento moderno. Desaparece el sentido trascendente del ser. El conocer se eleva a la categoría de primero y máximo problema. Todo queda envuelto en las redes

---

[61] Cf. *Adiciones al memorial de la vida cristiana. Obras completas,* edic. Cuervo, 1907, vol. 40, pp. 200-206.

[62] Cf. M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas,* Madrid 1946, vol. II, p. 213.

de la inmanencia. En consecuencia, la belleza se repliega en el área movediza de lo subjetivo, sin otra posible objetivación que el campo del arte. Son diversas las vías por donde se ha llegado a esta posición, y polifacético el desarrollo de cada una. No hace al caso detenernos a relatar minuciosamente la historia de este desvío. Basta consignar el hecho del viraje en la radicación de la belleza en el ser. En distinta medida, han contribuido a ello de modo decisivo los siguientes factores: romanticismo, obra de Kant, idealismo hegeliano, subjetivismo fenomenológico.

El romanticismo es un movimiento complejo de exaltación de lo subjetivo, en perfecta antítesis con las direcciones clásicas del pensamiento. La directriz se toma no de la idea o la forma, sino del sentimiento. No se intentan el equilibrio y la armonía, sino la vitalidad del furor dionisiaco. En vez de principios universales, se eligen los motivos personales. Esquivando toda proporción, se prefiere lo minúsculo, lo pueril y vano, lo que resulta indefinido y voluble. No se elige el sol como símbolo de claridad y de belleza, sino la luna. No puede decirse bello lo que visto agrada, sino más bien lo que implica sentimientos contrarios, lo que deja buen sabor en su amargura. El romanticismo repudia al Dios trascendente en pro de un vago y soñador panteísmo que diviniza todo lo humano. El movimiento romántico tiene profundas raíces y logra adeptos. Abre caminos distintos de la intuición sensible y racional, hace aparecer un hombre nuevo, a cuyo paso se renuevan los cielos y la tierra de la belleza. La marcha del

movimiento *Sturm und Drang* es arrolladora en las tierras nórdicas. El cetro del pensamiento pasa a sus manos en el advenimiento de la época moderna. Las consecuencias aún se dejan sentir[63].

En 1790 aparece la tercera *Crítica* de Kant, la de la facultad de juzgar. Tiene el propósito de soldar las fracturas existentes entre las dos primeras. Pero ya no es posible cumplirlo. No sólo se lo impiden sus precedentes posiciones, su método trascendental, sino los mismos vientos románticos que soplan en su contorno. El resultado es que lo bello no tiene más alcance que el juicio de gusto. Juicio en definitiva sintético *a priori*, por más que acertadamente se le describa como desinteresado, finalidad sin fin, libre e hipotéticamente necesario. No hay posibilidad de romper las vallas subjetivas[64].

El influjo de Kant ha sido decisivo en la hora moderna. En pos de él, desarrollando lo implícito en sus posiciones, el idealismo agiganta todo lo referente al sujeto. En ese clima aparecen las teorías del «genio» como principio absoluto de lo bello. Hegel reduce la belleza a la objetivación del espíritu, a la manifestación de una idea. El mundo de la naturaleza queda excluido del área de lo bello. Lo bello sólo se entiende como producto de un espíritu para otro espíritu[65].

---

63 Cf. Enzo ALFIERI, *L'estetica dell'Illuminismo e il Romanticismo fuori d'Italia*, en la obra *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milán 1959, 577-784.

64 Cf. I, KANT, *Crítica del juicio*, par. XV, *Analítica de lo bello*.

65 Cf. W. F. HEGEL, *Lecciones de Estética*, BUENOS AIRES 1953; Enzo ALFIERI, ibid., n. 11.

Tal dirección subjetiva, inmanente y *a priori*, se intensifica con el advenimiento de la *Einfühlungstheorie*, con el pesimismo de Schopenhauer y de E. von Hartmann. Cobra nuevos bríos con la adopción de la fenomenología, ya como método, ya más bien como doctrina. Lo cierto es que en este clima proliferan los estudios sobre la belleza, pero el extraviado itinerario la separa cada día más de su enraizamiento óntico[66].

4. *Reinstauración de la belleza en el ser en el pensamiento actual*

El movimiento pendular que siguen las corrientes doctrinales ha tomado en el siglo XX una dirección realista. Se advierte un obstinado anhelo por superar el subjetivismo. El fenómeno se patentiza en campos de índole muy diversa. Por su parte, los estudios sobre la belleza lo han acusado muy pronto. El renacer de la escolástica, con un mejor conocimiento del pensamiento medieval, ha hecho actuales viejas doctrinas olvidadas. Tomás de Aquino está presente, como maestro, guía e impulsor, en los medios que han secundado el llamamiento de León XIII en la *Aeterni Patris*, de 1879. Desde otros campos se intenta también la conquista de lo real. Nicolás Hartmann se sacude el polvo del idealismo. Heidegger, no obstante su familiaridad con el ro-

[66] Cf. Conde de LISTOWEL, *Historia crítica de la estética moderna*, Buenos Aires 1954.

mántico Hölderlin y el exaltado Nietzsche, funda su teoría de lo bello en el ser. Desde todos los campos se ha reiterado la crítica de las doctrinas subjetivistas. En los medios escolásticos actuales vuelve a estar en boga la teoría que funda la belleza en el sano concepto del ser. Se llevan a la par dos ingentes tareas: hacer el recuento del legado cultural para asimilarlo en lo que tiene de valor permanente y, una vez conocido, vivificado, continuarlo en la proyección a los problemas del tiempo presente.

Nos llevaría muy lejos hacer un elenco completo de los investigadores de la nueva dirección. Pertenecen a la pasada centuria Taparelli, Jungmann, Vallet y De Wulf[67]. Siguiendo el ejemplo de Urráburu y Zigliara, los manuales escolásticos han dedicado una cuestión en la ontología al estudio de la belleza[68]. Mercier, Grabmann, Phelan y, sobre todos, Maritain han dado profundidad tomista a la cuestión[69]. La estética se ha visto enriquecida con valiosas aportaciones venidas del campo de la metafísica. Esta moderna disciplina no puede ser reducida a una simple teoría de lo bello en sí mismo, con aplicación inmediata a los objetos de la na-

---

[67] TAPARELLI, *Le raggioni del bello*, 1859; JUNGMANN, *Die Schönheit*, 1865; VALLET, *L'idée du Beau*, 1833; DE WULF, *Études sur l'Esthétique de Saint Thomas*, 1896.

[68] Cf. Th. M. ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, París 71889; *Ontologia*, lib. II, *De transcendentibus*, 1: *De proprietatibus entis*, art. 7: *De Pulchro*, pp. 400-402.

[69] Cf. J. MARITAIN, *Arte y escolástica*, Buenos Aires 1958; *La poesía y el arte*, Buenos Aires 1955.

turaleza y del arte, pero no está completa mientras de algún modo no da razón de la belleza, fundándola en el ente. Si De Munnynck, en 1923, opinaba que Tomás de Aquino no admite la trascendentalidad de la belleza, posteriormente son muchas las voces autorizadas que se han alzado para demostrar lo contrario[70].

En España han vuelto a estar en boga los estudios en torno a la belleza. Desde el campo filosófico, se ha cultivado la relación que tiene con el ser. Sánchez de Muniain, Febrer, Gironella. Lira, Aumann y no pocos más estudian pacientemente la metafísica o la objetividad de la belleza[71].

La línea parabólica del tema no puede decirse concluida. Más bien parece alzarse de nuevo pidiendo prolongación.

De la lección histórica pueden destacarse dos cosas con cierto relieve. Primera: ha sido la dirección platónica y neoplatónica la que ha impulsado con mayor eficacia los estudios de la belleza y la teoría que la hace radicar en el bien, y, a través del bien, en el ser. Segunda: la teoría de la belleza depende de su fundamenta-

[70] M. DE MUNNYNCK, *L'Esthétique de saint Thomas*, Milán 1923; art. en el vol. *San Tommaso d'Aquino*, pp. 228-246.

[71] Cf. J. M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *Estudio de la belleza objetiva*, «Arbor» (1944), 373-409; M. FEBRER, *Metafísica de la Belleza*, «Revista de Filosofía» (1946) 555-573; (1948) 93-134; (1946) 596-638. J. ROIG GIRONELLA, S. I., *Metafísica de la belleza*, «Pensamiento» (1949) 35-51; (1951) 29-53. O. LIRA, *La belleza, noción trascendental*, «Revista de Ideas Estéticas» (1945) 194-221; J. ALMANN, *De Pulchritudine*, Valencia 1951.

ción en el ente. Sólo cuando se ha logrado un concepto real y auténtico del ser, cabe la penetración metafísica de lo bello. La historia no muestra una concepción del ente tan acabada como la de Tomás de Aquino. En consecuencia, será preciso tomarla como punto de partida para una ulterior indagación y fundamentación de lo bello. Lo contrario sería tomar la grave lección histórica como puro espectáculo y *divertimento.*

CAPÍTULO III

A LA BÚSQUEDA DE LA BELLEZA

El hombre es itinerante, no sólo porque necesita ganar el pan, sino también por su misma condición de racional. Sin un movimiento progresivo, al menos interior, no llega a las cosas, no las hace suyas, se queda sin entenderlas. Ni es suficiente que se mueva, sino que dirige sus actos de un modo acertado en relación con el fin perseguido. Por más que el conocer se nos ofrezca de un modo espontáneo, como regalo de la naturaleza al hombre, requiere complejidad y persistencia. El proceso completo del conocer humano sigue una línea circular. Su punto de partida son los seres singulares, concretos, próximos a nosotros en su ser y su estar, patentes en su realidad física y, por otra parte, siempre celosos de guardar a todas las miradas superficiales el misterio de su intimidad. El individuo ofrece al conocimiento su cara exterior, sensible. Por ello, visto genéticamente, el conocer humano es ante todo sentir. De aquí arranca la línea circular cognoscitiva. Los actos se ensamblan como anillos de una cadena que de un modo circunscriptivo aprisionara al ser real. Al acto del sentido externo sucede el del sentido interno, ya en

la ausencia del objeto. En uno y otro foro, los actos son por necesidad múltiples. Con la intervención del entendimiento, en perfecta continuidad con el sentido, se obtiene un contenido objetivo, abstrayendo y separando, en la máxima lejanía del singular. Y es ahí cuando de nuevo inicia su retorno, en perfecta curvatura, por la vertiente del juicio que llega hasta la misma cosa singular y existente de donde ha partido. Al término de esta vuelta de circunvalación, el conocimiento llega a su perfección. Por el itinerario recorrido, podemos comprobar el verdadero alcance del humano conocer en el presente estado. Al final de este camino, que va de lo singular a lo singular pasando por el universal, valoramos mejor la dignidad y la limitación del humano conocer[72]. «Puesto que el conocimiento humano —escribe Tomás de Aquino— tiene su punto de partida en el sentido, podemos conocer con suficiente garantía todo aquello que cae bajo nuestros sentidos, pero desde éstos no podemos llegar al conocimiento de las cosas superiores, a no ser en la medida en que éstas tienen algo en común con los sensibles que nos son conocidos»[73].

Si nosotros queremos encontrar la belleza por vías de conocimiento, tenemos que someternos a este proceso circular. Es preciso comenzar por lo sensible y por lo concreto. Hay que topar antes con lo bello que con la belleza. Y tal es el camino que fruitivamente han recorrido, desde Platón, poetas, místicos y filósofos. Se

---

[72] Cf. *DV* 12, 3 ad 2.
[73] *DC*, lect. 7, n. 180.

comprende ahora la importancia que tiene el punto de partida. Fundamenta y condiciona todo el proceso. Antes de ponernos en marcha para conocer lo bello, hay que estar seguros de que lo bello existe. Ahora bien, la existencia es un hecho con el cual hay que contar. No se deduce de un principio más claro y anterior a la misma. No es conceptuable. Sólo cabe indicarla, porque de suyo es evidente. Aunque no sea posible indicar aquí de un modo exhaustivo las bellezas singulares, es obligado hacer el recuento de algunas. Teniendo en cuenta que lo evidente es preciso aceptarlo, que llegamos a lo bello por medio de la intuición y el placer, podemos recorrer el ámbito del ente predicamental con el índice tenso hacia las bellezas que se vayan ofreciendo y hacer una reflexión sobre el hallazgo. La búsqueda no será inútil.

1. *La fuerza de los hechos*

Todo lo existente es concreto y singular. Lo universal y abstracto, a pesar de lo que piensen los platónicos, no va más allá, en su realidad, de los confines de la mente. La existencia es perfección primaria, fontal, de la cual deriva la actualidad al ente. La estrella, la hierba, la paloma, el hombre y el ángel lo son todo en la existencia singular. Se los encuentra en su ser singularísimo e intransferible. La realidad se alcanza partiendo de la existencia. Tiene ésta la condición de ser patente, de estar envuelta en luz de evidencia. Se la encuentra más bien que se la explica. Hay evidencias de principios de las cuales arranca el proceso deductivo. Hay

evidencias en lo táctico que son hechos concretos, existencias patentes. No es posible ir más allá. Lo que es evidente se admite sin posible apelación. La evidencia exige aceptación. Es la misma patencia del ser irrumpiendo en el área cognoscitiva. Si encontramos seres bellos en el mundo a nuestro alcance, se nos impone el asentimiento y se nos abre la puerta para toda ulterior indagación respecto a la belleza[74].

2. *Aprehensión y placer, detectores de lo bello*

La existencia es la primera de las cuestiones que se plantean acerca de un sujeto. Este sujeto, cuya existencia aún ignoramos, lo designamos con un nombre. En nuestro caso, es «lo bello». So pena de fatigarnos inútilmente, necesitamos, desde este mismo pórtico, ponernos de acuerdo sobre el sentido que damos al nombre, ya que es término de un concepto cuya realidad buscamos. El uso común y las indagaciones históricas nos invita a aceptar, como significado de lo bello, el que Tomás de Aquino proponía: es aquello cuya aprehensión agrada[75].

Ahora bien, las cosas son evidentes para quien las puede ver, se hacen patentes a alguien que topa con ellas. Lo bello, en su real existencia singular, se orienta a quien es capaz de aprehenderlo y complacerse en su aprehensión. Desde su misma existencia está di-

---

[74] ARISTÓTELES, *Anal. post.* I, 3, 72*b*18; TOMÁS de AQUINO, ibid., lec. 7, n. 7 ss.; *Met.*, lect. 6, n. 599 ss.

[75] *ST* I-II, 27, 1 ad 3.

ciendo orden a alguien que se encuentra más allá del radio de su ser. Lo bello incluye polaridad, referencia a la aprehensión y al placer, que son actos de un sujeto. Lo bello es tal para alguien. Como lo verdadero y lo bueno, implica una relación. El término de esa relación es el hombre. Por lo mismo, no tiene mayor importancia buscar lo bello desde el ser o buscarlo desde el sujeto. Ambas direcciones tienen que encontrarse de un modo complementario. Para nosotros, es más obvio llegar al mar por los arroyos, al ser desde el conocer. Por ello nos es connatural percibir la existencia de las cosas bellas por la llamada que resuena en nosotros.

Buscamos lo bello guiados por la aprehensión y el placer. Son los polos del sujeto a que el ser bello dice referencia. No se toman separados, sino en su enlace circular, en la mutua interacción que les compete. La aprehensión, por parte de las facultades cognoscitivas; el placer, por la vertiente del apetito. Pueden producirse no sólo en el iluminado campo de lo consciente, sino también en la zona indefinida y misteriosa de lo inconsciente. Algunas aprehensiones agradables podremos someterlas al análisis reflexivo. Habrá casos en que sintamos la presencia de lo bello como por efecto de una descarga inopinada, repentina. Es posible que entonces se establezca una suerte de simpatía entre la cosa existente y nuestro mundo oscuro, turgente de fuerzas, de la zona del inconsciente[76].

[76] Es notorio el intento frustrado de Freud de explicar el arte por el solo recurso al inconsciente.

La aprehensión sensible consiste en cierta intuición que tiene lugar tanto en los sentidos externos cuanto en los internos. En ello se da un contacto inmediato con el singular. En esta intuición se da una captación del singular. Es un ver y un ver más allá. Se penetra en los diversos estratos del ser en cuanto de algún modo aparecen al exterior. La percepción en el campo de lo singular puede ir más allá de lo percibido externamente. Hay un sentido interno que capta los valores del singular existente, llega al individuo en cuanto existente bajo determinada naturaleza. Penetra hasta la existencia singular. En los animales se llama estimativa; en el hombre, cogitativa o razón particular. Ella nos capacita para percibir lo que escapa a la percepción de los demás sentidos, para llegar hasta el interior de las cosas, para trans-ver en los singulares. Con su ayuda indagamos dónde se encuentran los seres bellos existentes[77].

Tal aprehensión, indicadora de lo bello, no es una simple aprehensión. Es preciso que venga acompañada de un agrado desinteresado. El placer es también detector de la belleza. De suyo, sigue a la aprehensión. El agrado no es un fenómeno primario. Va en pos de los actos, como resultante de los mismos. Sigue al acto perfecto como la hermosura a la juventud[78]. Por ello el placer puede ser tanto de la posesión del objeto cuan-

---

[77] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II de Anima*, lect. 13, n. 396-398.

[78] ARISTÓTELES, *Ethic. ad Nic.* X, 4, 8, 1174*b*31.

to de la sola aprehensión del mismo. En ambos casos sigue a un acto. Pero sólo en el segundo lo sigue desinteresadamente, con esa lejanía y limpieza que da el mero conocer. El placer que indica la belleza es de esta especie. No se funda en la posesión, sino que sigue a la aprehensión del objeto. Es complacencia en la intuición del mismo. Nunca puede quedarse en auto-complacencia o pasar a ser complacencia en la posesión de otro. Su limpidez y desinterés brota de la misma intuición de la cual pende. Por ello no hay peligro de quedar envuelto en las redes del mundo subjetivo, vario y nebuloso, al tomar el placer como indicador de la belleza. El placer es de algo y en algo. Lleva implícita en su entraña la trascendencia de lo puramente subjetivo. Hay, por tanto, un íntimo enlace entre el placer y la aprehensión, que nos sirven de detectores de lo bello y son como los polos subjetivos a los cuales dice referencia[79].

Aprehensión y placer de lo bello no sólo se dan a un tiempo, sino que se encuentran mutuamente referidos. No se trata de un puro conocer, más allá de lo subjetivo; ni del solo percibir agrado, más acá de toda trascendencia. Hay en la percepción de lo bello algo de conocimiento y algo de agrado. Prevalece el conocer en algún modo, en cuanto dirige y regula el placer, pero nunca se hace exclusivo. La percepción del niño suele tener un carácter semejante en cuanto enlaza los afectos a los objetos que descubre. Pero en nuestro caso la percepción de lo bello no objetiva lo que es mera afec-

[79] Cf. *ST* I-II, 27, 1 ad 3.

ción personal, sino que se detiene en lo que es manifestación agradable de los objetos aprehendidos[80].

Se trata de la intuición y placer propios del hombre normal, no del obtuso para la aprehensión o del exaltado para el afecto. Cierto que, en el presente estado de naturaleza, el llamado normal tiene algo de deficiente. Pero, tal cual, es capaz de encontrar la verdad, la bondad y la belleza adecuadas a su naturaleza. Kant pedía que el agrado desinteresado, pertinente al juicio estético, fuese intersubjetivo general, para ponerlo a salvo de todo arbitrio. Mucho antes y con mayor precisión, la escolástica dirigía los procesos cognoscitivos y apetitivos por las exigencias del sentido común. Nos basta éste como indicador de la belleza por la aprehensión y el placer. El sentido común es sujeto de evolución y desarrollo homogéneo. La intuición y el placer admiten una purificación constante. Con ello, el área de la belleza percibida en lo singular puede aumentarse. La belleza se patentiza en el campo de lo singular. En él es preciso buscarla.

3. *Las cosas bellas en el ámbito de lo real*

La pregunta «¿Dónde hay cosas bellas?» parece ser más bien pregunta de ciego[81]. Todo hombre habla de cosas bellas con las cuales se ha encontrado en la experiencia, tiene que contar con la belleza como una fuerza

[80] Cf. N. HARTMANN, *Aesthetik,* Berlín 1953, pp. 50-62.
[81] DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos* V, 1, 20.

que se extiende sobre el área de sus vivencias, siente en su conciencia que la belleza entra a formar parte de los motivos de sus actos; percibe de un modo natural, con seguridad, que hay cosas bellas en su contorno, que la belleza está ahí como están la verdad y la bondad. Kant confesaba, por encima de su agnosticismo, cuando sentía no como filósofo, sino como hombre, que había dos cosas que arrebataban su espíritu por el encanto de su belleza: el cielo estrellado fuera de él y la ley moral en su interior. De un modo consciente o inconsciente, cada cual tiene su catálogo de cosas bellas en cuya contemplación se complace. Guiado por el sentido común, afirmará sin titubeos, contra todo subjetivismo, que le agradan porque son bellas, no que sean bellas porque le agradan[82]. «No porque nosotros amamos una cosa es bella, sino más bien, al contrario, por ser bella y buena es apetecida por nosotros»[83]. La pregunta formulada puede ser contestada, aun sin palabras, con un movimiento del índice.

Con mayor eficacia y urgencia podemos formular la misma pregunta y plantear la misma cuestión, haciéndolo en sentido negativo: «¿Dónde no está lo bello?». Porque, en efecto, si no todos los seres de nuestro contorno, que se extiende tanto como el universo en que nos movemos, pueden decirse bellos uno a uno desde nuestra habitual perspectiva de aprehender la belleza, por lo menos es cierto que podemos enumerar

---

[82] Cf. San Agustín, *De Ver. Rel.* 32, 59. PL 24, 148.
[83] *DN*, c. 4, lect. 10, n. 439.

cosas bellas en cada una de las categorías del ente predicamental. Nos bastará para comprobarlo, y con ello demostrar el intento, hacer un ligero recorrido, como a salto de mata. Preferimos hacer esta excursión cósmica, indicativa, saltando de un ser a otro en escala ascendente, de lo accidental a lo sustancial, de lo corpóreo a lo espiritual. Allí donde ponemos nombres comunes, obligados por nuestro modo de entender y de expresarnos, cada cual puede ir designando individuos singulares, si es que tiene nombres y conocimiento para ello. Para que resulte más agradable la enumeración, será oportuno tener ante los ojos interiores el esquema de las categorías del ser. Las iremos recorriendo una a una, como quien asciende de rama en rama hasta la copa del árbol[84].

Hay vestidos y adornos humanos que con propiedad se designan como bellos. En medio de lo cambiante y lo vario que es el *hábito o* costumbre de vestir en los diversos pueblos y épocas, víctima siempre del oleaje de la moda, persiste el hecho de la tendencia común a buscar el realce de la propia belleza con el vestido. Suscita el apetito cuando no se posee, invita a la ostentación, halaga la vanidad y parece colmar el vacío, además de servir a la necesidad de cubrirse, vacío interior que queda así encubierto.

Hay *lugares* bellos. Es posible que cada uno de los sitios y lugares pueda ser asiento de una peculiar be-

[84] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 4. 1*b*25; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In V Met.*, lect. 9, n. 891.

lleza. Lo es el mar, cuya belleza es inexhausta, siempre cambiante y siempre nueva. Hay belleza en el desierto arenoso y sediento. Todos gustamos la belleza de las montañas, de los valles, de los ríos y bosques. Cada cual estima como mejores las bellezas que ha visto más de cerca. El turismo es un fenómeno complejo, pero entre sus factores hay que contar el anhelo de gustar las bellezas terrestres. La geografía, con su fauna y su flora, desde los lugares cubiertos de nieves perpetuas en el polo a los bosques siempre verdes del ecuador, desde las altas mesetas a las vegas fecundas, de la cumbre de las montañas a las profundidades del océano, en los continentes y en las islas, es lugar donde habita la belleza. La belleza natural admite un realce por el trabajo del hombre, que dispone artísticamente los elementos en el área a que puede llegar su influjo. Díganlo los jardines, los sitios reales, los rubios campos de mies, dorados por el sol y ondulantes por el impulso del viento.

Hay belleza en el caminar del *tiempo.* Nos agrada percibir el movimiento dirigido a un término, nos complacemos en medirlo. Encontramos hermoso lo incipiente, que es germen y promesa, como la naturaleza despertando del letargo del invierno, la niñez poniendo sus pies en la difícil senda humana, abiertos los ojos para descifrar esperanzados el futuro. Más aún la juventud, arco ya en tensión hacia el mañana inminente, primavera humana. No está ausente la belleza de la hora breve de plenitud de lo humano, cuando el hombre edifica su propia obra, dirige la familia, impulsa la

sociedad; ni de los días de la madurez, cuando se hace rumiante de la experiencia habida en el pasado, mira el camino recorrido y siente la pena de ser devorado por el tiempo sin poder desandarlo otra vez, o la alegría de llegar felizmente al término de la jornada. En castellano, el tiempo tiene otra acepción de la que tampoco se puede excluir la belleza. Hay belleza en los fenómenos atmosféricos: en la tempestad, en la lluvia, en la nieve. Agrada contemplar la luna llena, redonda y pacífica, en las noches refrescantes del verano. Gusta ver el pintar del día o la salida y la puesta del sol en el cielo a veces sangrante de Castilla. Cada una de las estaciones tiene su propia belleza.

Hay belleza en el *padecer* y en el *actuar.* El mundo es un conjunto de cosas que se mueven y son movidas. Toda belleza dinámica supone la acción y la pasión. Padecer tiene el amplio sentido de recibir el influjo de otro, de ser transformado por otro. Toda evolución descansa en una recepción continuada de influjos. El padecer que alcanza mayor esplendor es el del hombre, porque tiene mayor capacidad de recepción, de desarrollo evolutivo. Puede llegar a ser justo, sabio, mártir, hijo de Dios: de la mano de la pasión viene la acción, acto del agente. Cada uno de los seres ha sido formado para la acción correspondiente. Su perfección y belleza consisten en el ejercicio de sus potencias. Nos complacemos en ver al galgo persiguiendo la liebre, al caballo pura sangre saltando los obstáculos, en la carrera, con perfecto dominio de sus movimientos, al equipo que se bate en una competición deportiva. Es

hermoso el fuego quemando, el ave volando, el hombre trabajando.

La belleza se multiplica en las *relaciones.* Esta categoría de ser, debilísima pero real, que refiere el sujeto a un término mediante un fundamento, hace posible no sólo la belleza de cada uno de los seres concretos, consistente en la proporción y armonía de los diversos elementos, sino la belleza de los conjuntos, la de todo el universo, que consiste en el orden de cada una de las partes entre sí y en relación con el todo. La conveniencia y el contraste, la diversidad y la semejanza, la concordia de elementos tan dispares, la organización de grados de ser unidos sin confusión ni posible ruptura, el encadenamiento entre lo común y lo peculiar, procede de la relación y origina la principal belleza del universo. Aunque cada uno de los seres fuera feo, el conjunto es hermosísimo. Desde los pitagóricos se ha repetido de muy diversas maneras que el cosmos es una inmensa lira pulsada por la mano del Creador, un poema escrito por el mejor poeta.

Hay belleza en cada una de las especies de la *cualidad.* La *forma* y la *figura* de los cuerpos, como terminación de la cuantidad o como expresión de la especie, admiten muy diversos grados de belleza. Percibimos deleitosamente la figura de las aves, de los peces, del hombre. Encontramos la figura de la serpiente ágil y temible, la del león poderosa y regia, la del águila dinámica y acometedora. Hay belleza en la cualidad *pasión,* que va de lo transeúnte hasta la radicación en el sujeto. La sensibilidad despierta para dejarse invadir

por la riada ascendente del mundo en torno, percibiendo las voces de los seres, la capacidad de dar una respuesta a los estímulos exteriores, de dirigir con la razón el movimiento que arranca en el alma y repercute en el cuerpo originando una emoción por la cual experimentan transformaciones tanto el cerebro como el corazón, puede aparecer como bella y ser principio del «furor» y la «manía», que capacitan para expresar las vivencias estéticas. Hay belleza también en la *debilidad* y en la *fuerza.* En uno y otro caso, se manifiesta el hombre. Hay belleza en la pelea cuerpo a cuerpo entre Héctor y Aquiles, en el juego de la astucia y la inteligencia del hombre con la fuerza ciega del toro. La belleza cualitativa resplandece aún más en las *disposiciones* y en los *hábitos.* Hay también aquí, como en las demás especies, un tránsito de lo incipiente a lo consumado. Toda belleza de orden moral se inscribe en el área de la cualidad. La virtud pone claridad y belleza en lo humano. La justicia da belleza a la vida social de los individuos y de las naciones. El orden que procede de la razón, poniendo número y medida en los turbulentos complejos vitales y sexuales, da origen a la castidad, que es la bella virtud. Los hábitos intelectuales hacen bello al hombre. Tomás de Aquino ha podido escribir que «la máxima belleza de la naturaleza humana consiste en el esplendor de la ciencia»[85], sin por ello rebajar en nada el fulgor de las virtudes morales, que hacen bueno al hombre, y de las teologales, que le dan la

85 *De Malo,* 4, 2, 17*a.*

perfección más alta de que es capaz. Las cualidades sensibles, objetos de los sentidos, contribuyen a la belleza del ser. Hay belleza en el color, que admite una gama indefinida de tonos y matices, de luz y de sombra. Hay belleza en la armonía de los sonidos. La vista y el oído son poderosos auxiliares del hombre en la percepción de lo bello.

Hay toda una gama de bellezas en la *cantidad.* El cuerpo humano no es bello si no posee determinada grandeza. Las bellezas del mar, del cielo, de la montaña tienen cierta infinitud, fundada en las dimensiones de la cantidad.

La belleza sube de punto, como el ser, en la categoría de *sustancia.* Su condición es no estar en otro, sustentar los accidentes, dar consistencia a los elementos que componen el ser. Es también asiento de la belleza. Encontramos agrado en la contemplación del mundo microscópico del átomo y de la molécula, por sus estructuras y afinidades, por las leyes que los gobiernan y las fuerzas latentes que encierran. Llaman la atención por su belleza algunos elementos del reino mineral. Desde antiguo, los hombres codician el oro, la plata, las piedras preciosas para el realce de su hermosura, buscan los mármoles y jaspes para el adorno de sus casas. Las artes plásticas seleccionan por su calidad y excelencia la materia que emplean. Nos es difícil, en este mundo inorgánico, saber dónde termina una sustancia y comienza otra, cuya distinción, en cambio, nos es fácil en el mundo macroscópico de las plantas. Cualquiera de los árboles puede ser bello. Lo es en la época

en que se cubre de flores o de frutos, cuando pierde sus hojas y quedan sus ramas al desnudo, como brazos implorantes, cuando la savia asciende de nuevo vigorosa y vuelve a cubrirse. Hay árboles que en todos los tiempos han sido elegidos como símbolo de belleza y término de comparaciones: así el cedro, el ciprés, la palmera. La belleza sensible parece haberse condensado en las flores y rosas. «Mirad los lirios del campo, cómo crecen. Os digo que Salomón, con todo el esplendor de su gloria, no se ha podido vestir como uno de ellos»[86]. El reino animal, por la diversidad de especies, la admirable disposición de cada uno de los individuos, tanto en el ser como en el obrar, los que se mueven inquietos en el agua, los que se alzan caprichosos en el aire, los que se fatigan perezosamente por la tierra, es bello. Nos son familiares las pinturas rupestres, antiguo reflejo de la belleza del mundo animal. Leemos en el libro de Job una preciosa descripción del caballo[87], y no le va en zaga la de Virgilio en sus *Geórgicas*[88], pero todos tenemos la convicción de que el caballo real, de trabajo o de carrera, cuando alcanza su perfección, supera cuanto de él se dice. Y en el vértice de todas las cosas corpóreas se yergue airosa la humana naturaleza. El hombre reúne la belleza de lo vital, de lo sensible, y la trasciende. Su forma, por ser espiritual y tener mayor perfección, domina más fácilmente la materia, la

[86] Mt 6, 28-29.
[87] Iob 39, 19-25.
[88] III, 72-94.

dispone y organiza para una más perfecta manifestación. La belleza humana admite toda una gama de variedades y matices desde la niñez a la ancianidad. Todavía no se ha resuelto la vieja cuestión de si es superior la belleza del hombre o la de la mujer, si en belleza humana hay que anteponer Venus o Apolo[89].

Pero las diversas categorías no se dan separadas, sino en el ser concreto, como elementos reales que integran su ser. La belleza que les compete se percibe mejor en los individuos en quienes las diversas partes contribuyen a la perfección del compuesto. Son bellos los singulares, con toda la gama de bellezas enumeradas. Son ellos los que se pueden indicar como existentes. El ser compete propiamente al compuesto. Y de él se dice con verdad que es bello o que no lo es.

Desde lo humano tenemos un punto de entronque para el salto a lo bello en el orden espiritual. Está a nuestro alcance percibir de algún modo la belleza espiritual humana, en cuanto se patentiza en las obras, cuyo origen es propiamente el espíritu. Por el ordenar, entender y dirigir los actos de la vida humana, captamos la belleza del alma. A través de ella podemos comprender la belleza de los espíritus superiores a ella. Y tenemos un camino seguro para ascender hasta Dios,

---

[89] PLATÓN, en el *Symposion*, recurre a la belleza de los hombres, si bien en sus diálogos no faltan las alusiones a Afrodita. la bella, *Symp.* 203*e*; IBN HAMZ, en el *Collar de la paloma*, da testimonio de cómo se estima y se celebra entre los árabes la belleza del hombre. A partir del Renacimiento prevalece la belleza femenina y se habla del «bello sexo».

que es ser y belleza sin límites, y un atisbo para conocerlo como origen y término de toda belleza finita, como la belleza misma subsistente. *Deus est ipsa pulchritudo,* escribe santo Tomás de Aquino[90].

De la belleza que se hace patente en el ámbito del ente real cabe saltar a la que es peculiar del ente de razón, difundida por los conceptos, juicios y razonamientos. Hay preciosos juicios, hay bellos razonamientos. Pero la razón no sólo pone orden admirable en sus actos, puede también extenderlo a los actos de las demás potencias. La voluntad es regulable en su tendencia al fin. El orden moral nace de esta fusión de ambas potencias. La belleza de las virtudes, ya antes mencionada, es la resultante de tal colaboración. La razón, además, es obrera, capaz de disponer la materia, de infundir en ella un contenido que sea expresión y reflejo de sí misma. La razón práctica extiende el influjo del entendimiento a las obras exteriores. Los seres artificiales son hechuras del hombre, vestigios de la razón. El hombre comienza ocupándose de lo necesario, de lo que es útil para su vida. De ahí pasa a unir lo bello con lo útil y aun a no pretender en sus obras otra cosa que lo bello. La casa es precisa para cobijarse. El ingenio la edifica de modo que sea útil y el arte hace de ella una obra bella para habitar y para contemplar con agrado. Los diversos medios que son útiles y necesarios para la vida individual, familiar y social, perfeccionados por la técnica, producidos en grande escala con pleno do-

[90] *ST* II-II, 145, 2.

minio de la materia, se han embellecido por el arte: los muebles de la casa, el coche, el avión. Ahora se percibe mejor la belleza del objeto si en sus líneas indica la misma función a que se destina. Hay una frágil belleza inherente a la línea. Cada época y estilo han tenido en la línea una expresión de sus preferencias: el románico, el gótico, el rococó. Pero el reino de la belleza en este orden compete a las bellas artes, por medio de las cuales el hombre objetiva contenidos anímicos, imita a la naturaleza, puede decirse, de algún modo creador.

4. *Valoración*

Reiterando de nuevo la pregunta, no se hace esperar la respuesta. «¿Dónde está lo bello?». Aquí, ahí, allí. Porque al final de esta incursión a través de las categorías del ser se ha puesto en claro esta triple afirmación: 1) *Que hay seres bellos.* No se afirma que todos lo sean. Por ahora sería exceder el ámbito de lo que precede, porque no todos se ofrecen a la intuición y al gozo de modo que su contemplación nos deleite. Tiene fuerza suficiente de hecho el comprobar que se dan algunos. 2) *Que los seres bellos no pertenecen a una sola categoría de lo real, sino que se encuentran en todo el ámbito del ser.* La aprehensión y el placer los han ido descubriendo en cualesquiera de las categorías y modos del ente. 3) *Que lo bello está en relación con el ser,* más que con la aprehensión y el placer. Las cosas tienen ser y belleza antes de que nosotros la hayamos descubierto. Después que

la hemos conocido, la vemos como radicando en el ser. Podemos olvidarla y no por ello el ser pierde su belleza. Ello no obsta para que la belleza, radicada en el ser, diga relación de conocimiento y de agrado.

Queda, por tanto, lo bello envuelto en evidencia, asentado en el mundo de lo real, comprobado en su existencia. Dionisio, el mejor descubridor de la belleza para el mundo occidental, apoyado en la asonancia fonética del nombre de belleza en griego, decía de ella que está ahí, llamando a la puerta del hombre, como invitándolo al banquete de su contemplación[91].

[91] *De Divinis Nominibus*, 4, 7, 135, *DN*, c. 4, lect. 5, n. 340.

Capítulo IV

LOS TRES ELEMENTOS DE LA BELLEZA CATEGORIAL

La belleza está ahí, al menos en algunos seres privilegiados, patente y misteriosa, como un envolvente fulgor de meteoro. Su presencia propina al *homo viator* reposo y fruición. La belleza es para ser vista y gustada. Pero el hombre le pide más. No contento con el paladeo de su delicia, le exige que le diga su nombre, desvele su rostro, haga patente su incitante misterio. Averiguada la existencia, el hombre caviloso inquiere por la esencia de lo bello.

Ya sabemos que aquí las cosas cambian de signo, que lo bello se torna impenetrable. La faena fruitiva cede el paso a la difícil intelección. Es justo poner en juego todo lo humano para dar alcance a la belleza, pero es obligado, al tratar de indagar su naturaleza, que en el juego no entre más que la inteligencia. Sólo ella puede distinguirla de todo lo que no es, de obtener su noción, precisar la definición, y en la definición condensar la esencia. Procediendo de lo común a lo específico, el intelecto resuelve en términos claros la naturaleza de los entes. Su camino de circunvalación puede ir de los efectos a la causa, del análisis por el que des-

compone los diversos elementos de un todo, a la síntesis en la que comprende el puesto y la función de cada uno en relación con la unidad del todo. Entender es el alto privilegio humano; las vallas que lo condicionan hasta hacerlo limitado, lento y difícil, son el precio de ese don. En el mismo entender se entrecruzan el esplendor y la miseria del hombre.

El entender humano se ha ocupado y necesita ocuparse de la belleza. Ahí están, testimonio de ello, las llamadas definiciones de lo bello[92]. Hemos encontrado algunas en el decurso de la historia. Las hay precisas, acertadas. Pero en su abstracción se ha diluido el misterio de lo bello. Muchos andarían cien leguas por encontrar alguna belleza perseguida y pagarían gustosos los cien táleros por su contemplación deleitosa, pero serán muy contados los que muevan un pie o paguen uno solo por entender la definición de lo bello que algunos filósofos han brindado.

La dificultad en entender lo bello, anotada ya por Platón[93], ha movido a algunos a buscar su explicación por caminos irracionales. Pero por ninguna de esas vías es posible responder a la cuestión de la esencia. En lo irracional podremos encontrar vivencias, pero no explicaciones. Además, el mundo de lo real está traspasado de inteligibilidad. El intelecto y el ser se compenetran en mutua y total abertura. Por lo tanto, hay que hacer un esfuerzo por remontar la dificultad. Para ello hay que

---

[92] Cf. M. FEBRER, *Metafísica de la belleza.* «Rev. de Fil.» (1948), 92.
[93] *Hipp.* 304*e*, *Lysis*, 216*c*.

proceder por el camino seguro. Es preciso volver al punto de partida. Tenemos ante nosotros el ente concreto que designamos como bello. Sobre él hay que aplicar la intelección. ¿Qué es lo que hace bello a este ser? ¿En qué se diferencia de los seres que no son bellos y en qué conviene con los que lo son? ¿Es la belleza algo añadido al ser o más bien se identifica con su entidad? Así nos ceñimos al ser concreto, y por la vía de lo óntico podemos comprender la relación entre la belleza y el ser.

Ahora bien, el ente concreto es un compuesto. Consta, por lo tanto, de diversos elementos y de una estructura que los enlaza. Nos será preciso un análisis para descubrirlos y una síntesis que los unifique bajo la dirección de un principio. Ya desde antiguo se ha penetrado en la esencia de lo bello por estos caminos. Los diversos esfuerzos confluyen en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, para quien lo bello resulta de la fusión ordenada y coherente de tres elementos. He aquí sus palabras: «Tres cosas se requieren para la belleza. En primer lugar, *integridad* o perfección, pues las cosas empequeñecidas son por eso mismo feas. Y *proporción* debida o consonancia. Y también *claridad*, de donde procede que las cosas que tienen color nítido se digan bellas»[94]. Guiados por esta orientación, podemos proceder al análisis y a la síntesis de los elementos que constituyen la belleza del ente concreto. Así habremos superado la dificultad y de algún modo haremos posible la respuesta a la cuestión sobre la esencia de lo bello en los entes concretos.

---

[94] *ST* I, 39, 8.

1. *Los elementos de lo bello por vía de análisis*

a) Integridad

Lo bello requiere integridad, excluye mutilación y defectos. Pero ¿qué es la integridad como elemento de lo bello? La etimología y la historia nos dan varios conceptos que revolotean en torno a la integridad, sin penetrarla totalmente, como gaviotas en torno al mástil de un barco. Se advierte, ante todo, un sentido excluyente. Lo íntegro es lo que no tiene defectos, no carece de ninguna de las partes que le competen, está exento de mutilaciones. Además, en un sentido positivo, implica perfección, en cuanto perfecto es aquello a que nada le falta de lo que debe tener por naturaleza. Aspecto negativo y positivo de la integridad, se complementan. Son dos modos de ver la misma realidad. Y ambos sentidos es preciso que se realicen en el ser que se dice bello. La belleza se pierde en los seres mutilados y defectuosos.

La integridad, tomada aisladamente, no dice todo lo que es peculiar del ser bello. Por el solo hecho de poseer lo que le compete, no se dice que el ser es bello. No basta tener dos ojos para que los ojos sean bellos. Pero no es bello el rostro en el que falta uno de los dos ojos que debe tener, ni el ciervo que ha perdido su cornamenta o el caballo con tres patas. En las obras del arte, mutiladas por la incuria de los hombres y la voracidad del tiempo, cabe la belleza si la mutilación es de tal índole que no impide a nuestra mirada intuitiva completar la parte que falta, cual si se percibiera flotando en el

contorno con nueva libertad y vida. Pero aun en este campo la mutilación empaña la belleza. La parte imperfecta apunta al resto y es grito por lo que le falta. Se requiere, por tanto, la integridad como elemento de belleza, si bien no en exclusiva.

Afín a esta noción de integridad, al menos en la tradición aristotélica y en el texto aquiniano, es la de grandeza. Lo bello requiere grandeza adecuada, cierta magnitud. Para Aristóteles, sólo los cuerpos grandes pueden decirse bellos; en los pequeños cabe gracia y encanto peculiar, pero no belleza[95]. En la grandeza, la integridad se hace plenitud que desborda. Si la grandeza fuera sola, tampoco es elemento de belleza. Lo monstruoso es grande, pero no es bello. La grandeza y la integridad han de subordinarse en las cosas bellas a un elemento superior.

Integridad y grandeza hacen apelación a la naturaleza de los seres en que se encuentran. Cada uno de los seres particulares, en cuanto participan de una común naturaleza, la realizan de modo diverso. El proceso natural de participación y, por tanto, el proceso cognoscitivo en nosotros, está ordenado hacia un modelo ideal o ejemplar, patrón conforme al cual se juzga la perfección de cada uno. Tal ideal nunca llega a realizarse con plenitud. Se tiende a él sin alcanzarlo del todo. Pero el ser concreto será más bello cuanto más acorde esté con el modelo. El autor de la naturaleza es el que establece un modo de ser en cada especie. Nos-

---

95 ARISTÓTELES, *Poet.* 7, 4, 1450*b*38; *Ethic ad Nic.* IV, 7, 738*a*.

otros de algún modo podemos colegirlo en cuanto la naturaleza nos es dada a través de las operaciones y elementos componentes. El arte se ha esforzado en conquistar el modelo ideal correspondiente al hombre. Con esa mira han surgido los cánones o módulos de lo bello. El de Policleto, que abre la serie, requería que el cuerpo humano tuviera en longitud siete veces la dimensión de la cabeza; Lisipo, en cambio, pedía ocho; Lucca Pacioli, diez veces la extensión de la mano o del rostro. Otros han recurrido a la medida del pie: seis veces en el hombre, ocho en la mujer. Persiste el hecho de la búsqueda de ese módulo que da la grandeza y la integridad correspondientes a cada uno de los seres. Y aunque ese principio de desarrollo sea de orden ideal, ha de estar también inviscerado en cada uno de los seres concretos.

De lo dicho resulta que la integridad y la grandeza, como elementos de lo bello, no se sitúan en la periferia del ser, sino que apuntan hacia su interior. Es el ser concreto el que resulta íntegro, el que es bello porque posee integridad y grandeza convenientes.

El sentido de la integridad se ultima en el pensamiento aquiniano con el recurso a la perfección. Es íntegro aquello que es perfecto. La perfección, por su parte, indica el término en la línea ascendente de la plenitud del ser. Hay que entenderla adecuadamente en relación con la naturaleza del ser de que se trata. Una es la perfección estática, otra es la dinámica. Aquélla tiene cierta permanencia; a ésta le basta un momento más o menos prolongado de pleno des-

arrollo. Ambas se completan, por cuanto lo operativo es una resultante de lo óntico y ambas concurren a la perfección total del ser concreto. «Lo perfecto es aquello a lo cual nada le falta conforme al modo de su perfección»[96]. Las alas son de la perfección del pájaro, no del hombre.

Por diversas sendas nos sale al paso la integridad como elemento requerido para lo bello. Tiene conexión con la grandeza y con la perfección. La indagación acerca del contenido que expresa pone de manifiesto su aportación negativa y positiva a lo bello, su condición de exigir complemento desde la misma naturaleza con otros elementos a los cuales sirva de fundamento, y, en todo caso, su inserción en el mismo ser concreto que se dice bello[97].

b) Proporción

En uno de los fragmentos de Pitágoras advertimos que se indica la proporción como otro elemento de belleza: «El orden y la proporción son bellos y útiles, mientras que el desorden y la desproporción son inútiles y feos»[98]. Y en ello concuerdan los más diversos análisis. Junto a la integridad, como algo distinto y superior, se sitúa la proporción, a la cual se dan a veces nombres

---

96 *ST* I, 4, 1.

97 Cf. J. M. Sánchez de Muniain, *Estudio de la belleza objetiva*, «Arbor» (1944), 390-396.

98 Diels, *Fragmenta der Vorsokratiker*, 58D, 4, I, 469.

diversos conforme se la aplica a materias distintas. Los conceptos de simetría, de armonía o consonancia y de ritmo dicen cierta afinidad con la proporción en cuanto son empleados en sentido análogo. La proporción dice también una referencia a otro elemento superior y al ser mismo en el cual se encuentra.

Proporción se dice en un sentido propio y análogo. Propiamente tiene aplicación en el orden matemático. Expresa la relación resultante entre dos razones que, sin ser iguales, tienen cierta conveniencia. De ahí se ha trasladado al orden análogo del ser. Se dice de la relación resultante entre dos o más seres o entre las partes de un ser, cuando, no obstante las diferencias, convienen en algo. La comparación puede establecerse entre cualquiera de las categorías del ser, si bien con preferencia se limita a las de sustancia, cantidad y cualidad. Tal es el sentido que tiene la proporción como elemento de la belleza. Hay una proporción constitutiva de la belleza, resultante de la unidad que entre sí tienen diversas sustancias.

De este tipo descrito es la belleza cósmica: la diversidad entitativa confluye en una unidad de orden. Hay otra proporción, resultante de las cualidades diversas, que, no obstante su heterogeneidad, se encuentran formando parte de un ser. En la cantidad, la proporción dice relación de partes desiguales con cierta conveniencia. Cada uno de los seres bellos puede ser sujeto de la belleza resultante de estas diversas proporciones. Se da en él la cantidad con partes diversas, múltiples cualidades brotando de una sola forma, diversidad de

principios constitutivos de una sustancia. La proporción añade sobre la integridad la conveniencia entre los componentes de un ser. Lo bello requiere esta conveniencia.

Históricamente, se ha entendido así. El concepto de proporción, como pertinente a los cuerpos bellos, pasa de Pitágoras a Aristóteles, quien lo entiende como conmensuración de las diversas partes de un ser[99], y por medio de Boecio a Occidente. A Boecio se deben las definiciones corrientes de proporción, cierta sistematización de la misma y múltiples aplicaciones a los entes concretos, convencido como estaba de que Dios había hecho las cosas conforme a exactas proporciones y medidas[100].

Conceptualmente, la proporción se ha desglosado en múltiples proyecciones. Sirvan de testimonio los conceptos afines de simetría, armonía y ritmo. *a)* La *simetría,* medida exacta de los elementos, da intuibilidad al compuesto. Basta una sola mirada para comprender un todo simétrico y situar en él cada una de sus partes[101]. Por este carácter mensurativo y visual, tiene mayor aplicación en las artes del espacio, en los cuerpos geométricos. La perfecta simetría se da en la esfera. En los demás cuerpos se entiende a partir de un eje en torno al cual se distribuyen las partes. El cuerpo hu-

---

99 *Met.* XII, 3, 1078*a*36.

100 *De Consol. Phil.,* hym. 3, PL 63, 122.

101 ARISTÓTELES, *Poet.* 7, 1450*b*30; PLATÓN: «Todas las bellezas que conocemos nacen de la medida y la proporción», *Fil.* 26*a*; PLOTINO, *Enneada* I, 6, 1.

mano tiene esta especie de simetría axial. Lo mismo ocurre con muchos animales y plantas. Lo bello incluye esta acompasada disposición de las partes. El hombre que tenga uno de los miembros dobles asimétrico, un ojo, un brazo, una pierna, mayor que el otro, carece de belleza. La simetría, en último término, es una proporción. Queda implicada en ella en cuanto incluye diversidad y orden en las partes de un todo. Y tiene menos comprensión, por cuanto dice expresamente la medida exterior, la manifestación hacia fuera, y sólo tiene cabal aplicación en algunos seres naturales, en las artes plásticas y en la arquitectura. Cabe belleza en lo asimétrico si otra proporción superior enlaza los diversos elementos. *b)* La *armonía* es propiamente el acorde simultáneo de sonidos. Para los medievales, era *consonantia.* De ahí ha pasado a múltiples aplicaciones en órdenes análogos. Se da una armonía en el universo y en cada uno de los seres cuando la diversidad se rige por una ley o principio unificante. Por esto mismo, también se reduce a una proporción. Tiene mayor abertura que la simetría, ya que puede aplicarse a todo el ámbito del ser. La carencia de armonía entre los elementos implica privación de belleza. Conviene, no obstante, tener en cuenta que en lo sensible, como en lo óntico, son posibles infinitos modos de concordia, que en definitiva se reducen a una relación. Por ello puede darse belleza entre seres o partes en algún aspecto disonantes. *c)* El *ritmo es* movimiento ordenado en la sucesión de sonidos con unidad de tiempo y diversa acentuación. Tiene perfecta aplicación no sólo en mú-

sica, sino en las artes de ella derivadas. En la poesía, que fue musical hasta nuestros días, en la danza como sucesión de movimientos, saltos y gestos enlazados en un compás. Y de ahí ha pasado a las aplicaciones en órdenes distintos. El ritmo es para los seres fluyentes lo que la simetría para los estáticos: incorporación en un eje, con medida exacta, de las partes que se suceden. Puede decirse que todo lo que acontece en el universo obedece al ritmo: el tiempo, los astros, plantas y animales, la vida del individuo y la historia de los pueblos; las mismas ideas y costumbres. Todos los seres cósmicos se designan filosóficamente como entes móviles si constan de materia y forma. Nada escapa al movimiento ni, por tanto, al ritmo. El concepto tiene aplicación universal, sin que exprese nada que de algún modo no se contenga en la proporción[102].

La proporción es, por tanto, un concepto genérico y envolvente. Tiene mayor extensión y comprensión que cualquiera de los que le son afines. Es más apto para indicar una radicación de lo bello con el ser. Porque todo cuanto es admite relaciones de proporción o las exige. Ser y esencia, materia y forma, acto y potencia, medios y fin. El nexo de proporciones puede ser de índole muy diversa, desde la causalidad que da origen al ser hasta la casualidad que indica lo puramente fortuito. Sin duda por esta dimensión de profundidad el concepto de proporción se ha preferido para designar lo bello. En el tratado de lo bello de Ulrico de Estras-

102 Cf. Luciano TRUDU, *La legge del bello*, Padova 1962.

burgo, la proporción de la materia y la forma resume la esencia de la belleza[103]. Lo bello debe ser proporcionado. «Llamamos bellos —escribe Tomás de Aquino— a los hombres que tienen sus miembros proporcionados»[104].

La proporción es un nuevo elemento de la belleza categorial. Mediante ella, el ser se manifiesta, puede ser percibido, intuido de un modo agradable. Ya no sólo dice, como la integridad, carencia de defectos o perfección de partes, sino además aptitud y conveniente disposición para ser contemplado. Por un lado, incluye lo que es del ser: unidad en la variedad constitutiva. Por otro, apunta a la aptitud manifestativa. Lo desproporcionado será por fuerza lo no bello, lo feo, lo monstruoso. Pero la proporción no se dice de un modo unívoco. Los caminos interiorizantes del arte actual han abierto nuevas rutas a lo manifestativo. La proporción es de índole diversa. En vez de juzgar la obra por su proporción o desproporción con lo natural, hay que recurrir a la búsqueda de la relación entre lo expresado, la fuerza expresiva, el modo de expresión y el autor, que de algún modo allí queda reflejado.

Aunque la proporción incluya la integridad, tampoco puede decirse elemento definitivo de lo bello. Reclama otro elemento superior que la dirija. La disposición ordenada de los diversos elementos reclama un orden y un principio del orden que por fuerza debe es-

---

103 Cf. E. de Bruyne, ibid., III, 283-286.
104 *I Sent.*, dist. 31, 2, 1.

tar aún más en conexión con el ser a quien compete la belleza. Tal es la claridad[105].

c) Claridad

También aquí se hace preciso un corte vertical para la comprensión de los diversos sentidos del término al cual se han ido fijando en un lento proceso de sedimentación. Ha tenido la claridad cierta relación con la belleza, pero sólo ha sido posible entenderla como elemento constitutivo de lo bello tras laborioso proceso depurativo. Sólo al situar la claridad en la forma cabe admitirla como factor principal de belleza.

En un primer momento, la claridad se entiende en relación con la luz y el sentido de la vista. Desde esa dimensión contribuye de algún modo a la belleza. La claridad es resultante de la luz. Los objetos son claros para el sentido de la vista, cobran perfiles de distinción, al ser iluminados. Sólo en la claridad es posible la visión. La luz es clarificadora. La vista percibe el color de los cuerpos y, por el color, su belleza. Para el niño, para el que se guía por el sentido, el color tiene un valor primordial. Lo bello es ante todo aquello que encanta por el color y en color se manifiesta. Decimos bellas a las cosas que tienen colores nítidos. En las piedras preciosas, en el mundo vegetal, en el hombre, en el cielo y en el mar, hay un estrato de be-

105 Cf. U. Eco, *Il problema estetico in S. Tommaso*, pp. 60-73.

lleza que radica en el color que, visto, agrada. Ahora bien, esta nitidez de colorido procede también de algún modo de la luz, que, por más que sea extrínseca al cuerpo, incide en él y lo hace patente al clarificarlo. La claridad se torna así elemento de belleza de los cuerpos.

Un segundo sentido de la claridad le da entrada en el campo de la vida intelectual. Entender es análogo al ver. No se penetra intelectualmente en las cosas sino mediante la evidencia, que distingue, disipa la confusión, hace posible la presencia del objeto en la mente de una manera adecuada. Toda intelección acaece en la claridad. Se hace precisa también aquí una iluminación clarificadora. En pos de Aristóteles, los escolásticos han exigido en el hombre que entiende una potencia iluminadora mediante la cual los objetos pasan de la noche oscura de su potencialidad al mediodía intelectual en que son asimilados por el hombre. A esa potencia le han dado el nombre de «entendimiento agente», poético, cuyos actos son abstraer e iluminar, hacer posible el paso de los objetos del orden sensible al intelectual[106]. Desde Platón a Descartes, todos los enamorados de la vida intelectual han buscado cómo llevar mayor iluminación a las ideas. No sólo «la claridad es la cortesía del filósofo»[107], que debe poner en claro para los demás lo que él mismo ha entendido, sino que «la claridad es la fuerza de manifestación de

---

[106] ARISTÓTELES, *De Anima* III, 5, 430*a*10: *ST* I, 79, 3-5.
[107] J. ORTEGA Y GASSET, *Qué es filosofía*, Madrid 1958, p. 27.

las cosas»[108]. Esta nueva dimensión ha servido también para ser aplicada a lo bello. Lo bello necesita claridad y esplendor intelectual. Plotino ha insistido en ello. Se hace eco de la tradición oriental religiosa y poética que veneraba la luz, y explica la belleza por el esplendor de la forma. Ya conocemos quiénes han sido los portadores de esta antorcha a través de la historia[109]. Hay que añadir, a las teorías neoplatónicas, las alusiones bíblicas a la hermosura de la luz, que brota del *fiat* primero[110], se apropia al Verbo, «luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo»[111], y se atribuye a los cuerpos gloriosos[112]. En las estéticas medievales de la luz hay una fusión de esta doble fuente de la claridad aplicada a la belleza de los seres concretos[113]. Todo ello concurre a entender la claridad como elemento de la belleza ya no sólo desde fuera, sino como brotando de la misma entraña del ser concreto.

Santo Tomás de Aquino está de acuerdo en admitir la luz física como principio de belleza corporal. Su alma se ha conmovido ante la belleza de las estrellas, del sol, ha percibido el embrujo de la radiante luz napolitana. Por eso pudo escribir, comentando a Job: «Pa-

---

108 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist. 13, 1, 2.

109 Por un lado, el PSEUDO-DIONISIO y el *Liber de Causis;* por otro, SAN AGUSTÍN y los agustinianos.

110 Gen 1, 3-4.

111 Ioh 1, 9.

112 *ST, Supplementum* 85, I.

113 Cf. DE BRUYNE, ibid. III, 16-37.

rece ser que entre todas las cosas corpóreas no hay ninguna comparable en belleza con los rayos del sol»[114]. Pero al tratar de la luz y de la iluminación interior de las cosas procede con cautela. La iluminación intelectual del hombre no es meramente extrínseca, pura emanación de formas, dictado de un maestro interior. El hombre entiende por los actos de sus propias facultades naturales, sin que ello excluya una apelación al principio originario de las mismas que no está en el hombre[115]. Por lo mismo, la belleza de las cosas concretas tampoco se explica por la iluminación desde fuera. Cada ser es un compuesto de varios estratos. Uno es la forma. La forma tiene en el compuesto una función semejante a la de la luz: la hace ser lo que es, le da entidad y, por lo tanto, inteligibilidad. Cuanto más perfecto es el ser, tanto más tiene de inteligibilidad. La forma no sólo manifiesta al ser, también lo constituye. Hay seres que de suyo son pura luz intelectual, si bien para nosotros en el presente estado esa luz es inapreciable del todo[116]. De este principio intrínseco brota la belleza. La forma es origen de la claridad, y, por tanto, ésta es elemento de los seres bellos. Tomás de Aquino escribe: «La claridad es un elemento de belleza. Porque toda forma, por la cual la cosa es lo

[114] *In Iob,* c. 41, lect. 2.

[115] *DV* 11, 1-3.

[116] ARISTÓTELES II, *Met.* 1, 2, 993*b:* «Nuestro entendimiento en relación con los entes primeros, que por naturaleza son pura claridad, se encuentra como el ojo de la lechuza para mirar el sol»; cf. CG I, 3.

que es, es cierta participación de la claridad divina. Y esto es lo que [Dionisio] añade, que "todas las cosas son bellas según la propia razón", es decir, según la propia forma; de donde resulta evidente que el ser de todo lo que existe deriva de la belleza divina»[117].

La claridad, en consecuencia, se reduce a la forma. De ésta derivan no sólo la inteligibilidad, como acto del ser, sino también la manifestabilidad. La forma patentiza el ser. En los seres perfectos, la forma tiene el dominio de todos los elementos, resplandece con claridad en ellos. Con acierto, desde este ángulo, lo bello se ha definido como «esplendor de la forma»[118]. Alberto Magno puede decir con acierto y profundidad: «La razón de lo bello consiste en el esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre las diversas fuerzas y acciones»[119]. Y Tomás de Aquino corrobora: «Cada ser es bello y bueno por su propia forma»[120].

De este modo, la claridad comprende los elementos de integridad y proporción en cuanto que los supone y los subordina a su influjo. Es el esplendor de la forma sobre ellos. Para que la doctrina de la claridad, reducida a la forma, tenga su verdadero alcance, es preciso entender la forma en su verdadero significado. No es

---

117 *DN*, c. 4, lect. 5, n. 349.

118 La fórmula que desde Plotino se transmite a los neoplatónicos tenía un sentido diverso. Para ellos, la forma está separada y resplandece desde fuera como el sol.

119 *De Pulchro*, edic. Mandonnet, p. 427.

120 *DN*, c. 4, lect. 5, n. 355.

del caso deshacer los múltiples equívocos que abundan hoy en torno a ella. En primer lugar, designa la forma sustancial, de la cual se sigue la belleza de los seres naturales allí donde logra claridad de manifestación. Y designa, además, la forma accidental, que es elemento unificador interno de las obras de arte[121].

2. *Síntesis de los elementos de lo bello*

Integridad, proporción y claridad no son elementos dispersos e incoherentes, sino más bien estratos escalonados de lo bello, mutuamente implicados. Los exteriores soportan y manifiestan a los interiores, en los cuales a su vez radican. La integridad sirve de soporte a la proporción y ésta, a su vez, a la claridad. Y la claridad dispone la proporción, y ésta da sentido a la integridad. Se ordenan entre sí como materia y forma, potencia y acto. Se distinguen, pero no se dan separados. Se unen, pero no se confunden. El orden de nuestra percepción es de fuera adentro: de la integridad a la proporción y de ambas a la claridad. El orden, empero, del ser es inverso. La forma lo constituye y dispone las partes proporcionadas, perfectas, de modo que sobre ellas resplandezca su señorío.

Un ejemplo: un ciervo bello. Lo encontramos tal al percatarnos de que nada le falta: cuerpo desarrollado,

[121] Cf. L. STEFANINI, *La metafisica della forma*, «Il Gior. di Met.» (1947) 439-454; J. M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *Introducción al estudio de la forma estética*, «Rev. de Fil.» (1946), 335-374.

pies ligeros, cornamenta arbórea, líneas dinámicas. Por encima de este estrato de integridad y perfección física, resalta la proporción. Cuerpo en tensión, patas alargadas, rapidez de reacciones. Cuando aventa el peligro, es alma que lleva el diablo, tiene el pelo hirsuto y sorbe los vientos. En la proporción de sus miembros y de sus acciones se nos patentiza el dominio de la forma, cierto esplendor que se irradia desde dentro. Ignoramos la diferencia específica de su forma sustancial y, en cambio, percibimos claramente la fuerza que tiene un principio interior sobre los movimientos, las líneas de su figura, la disposición de sus elementos. Por todo ello, su contemplación nos es agradable.

Lo bello concreto implica pluralidad de elementos, distinción y desigualdad de los mismos, por cuanto es compuesto; e incluye un principio de orden, cierta conveniencia entre las partes y una relación de éstas entre sí y con el todo[122]. El análisis y la síntesis lo ponen de manifiesto. Hay que recurrir al orden para unificar la pluralidad. El ser no es uno mientras sus partes están dispersas. En lo bello podernos entender la integridad como materia remota, la proporción como materia próxima y la claridad como forma. Así el orden constituye la conexión de los elementos de lo bello[123].

---

[122] *DN*, c. 4, lect. I, n. 283-285: J. M. Ramírez, O. P., *De ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca 1963, pp. 14-17.

[123] Cf. F. J. Kovach, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlín 1961.

También por esta vía se percibe la conexión de la belleza concreta con el ser. Los elementos señalados tienen una dimensión óntica. Radican en el ser o lo constituyen. Forma y materia, en el ámbito de lo natural, son los principios de la esencia. La misma manifestación a que apuntan presupone la fundamentación en el ser. Se patentiza lo que es. Si en la indagación existencial de la belleza la encontramos en cada una de las categorías, pero de un modo perfecto en los seres completos singulares y subsistentes, en este intento de penetración en la esencia hay que afirmar que los elementos de lo bello se perciben mejor en los seres concretos, pero que de algún modo se participan en cada una de las categorías. Son bellos en la medida que son, y se manifiestan íntegros, proporcionados, llenos de claridad.

Capítulo V

LA BELLEZA EN EL DESPLIEGUE NOCIONAL DEL ENTE

La indagación en torno a la esencia de lo bello por fuerza ha de rebasar el área de lo concreto. Lo categorial es punto obligado de partida, campo connatural a nuestro conocimiento, piedra de toque en la que se comprueba la solidez de lo aprehendido. Pero la inteligencia puede ir más allá. Su objeto adecuado es el ser. El ente categorial, en su limitación y finitud, le sirve de fundamento y de acicate para dar el salto hasta el ser en cuanto ser. Por ello, una vez conocida la radicación de lo bello en el ente concreto, debemos indagar la relación que lo bello dice al ser en cuanto tal.

En la búsqueda de los elementos de la belleza categorial, hemos seguido un movimiento de profundización: de la integridad, manifiesta en lo periférico, hasta la claridad, que brota de la forma. Cabe ir más adentro en la misma dirección. La forma tiene que ver con la naturaleza específica y con la esencia de un modo directo. En estas honduras nos encontramos, por encima de todo lo limitado, en el área del ser en cuanto ser. El paso de lo categorial a lo trascendental no es un salto hacia fuera. En las afueras del ser está la nada.

Es más bien llegar a los estratos profundos del ente concreto, en los cuales tiene comunidad con todos los seres. Lo categorial se inscribe en modos de ser particulares; lo trascendental, en cambio, se extiende a todo ser.

La cuestión de la esencia de la belleza adquiere así mayor envergadura. Se sitúa en relación con el ser en el ámbito del concepto objetivo trascendental. Es ahí donde tiene toda su fuerza el interrogante de Plotino: «¿Dónde puede encontrarse el ser sin la presencia de la belleza?»[124]. El concepto de ser tiene tal extensión, que no sólo abarca lo común a todos, como un universal envolvente, sino también lo diferencial de cada uno. Ésa es su trascendentalidad. En el paso de lo concreto a lo trascendental, no se pierde la realidad ganada. El concepto se hace apto para expresarla desde un estrato más radical. El concepto de ente en común se obtiene de los particulares en el proceso abstractivo, y de ellos se dice con toda propiedad en la función predicativa. Para conocer la situación de lo bello en este orden trascendental, se hace preciso partir del concepto de ente. Constituye éste el germen de toda realidad. Admite un despliegue progresivo en el que aparecen nuevos aspectos del mismo y se desarrollan sus virtualidades. El despliegue va de lo implícito a lo explícito. Es una manifestación o epifanía del ente. Se hace patente a la inteligencia desde diversos ángulos, cual si girara en su presencia y a cada vuelta le descubriera una de

---

[124] *Ennéada* V, 8, 9.

sus caras. Si en las sucesivas epifanías se conserva la misma extensión, persiste también el orden trascendental. Las propiedades resultantes son lo mismo que el ente y competen a todo ente. Si en el despliegue del ente resulta la belleza, queda resuelta de raíz la cuestión que tenemos planteada: la relación de la belleza y el ser. Para ello será preciso partir de la noción de ente y de propiedad del ente, realizar el despliegue conceptual de cada una y llegar así al término de esa evolución en el que se encuentra la belleza[125].

1. *El ente y sus propiedades*

El ente es concepto quicial por cuanto es objeto del entendimiento. Es lo primero que se alcanza por vía intelectual. Es resolutorio de todo lo conocido, razón formal del mismo. Aquello en que no se encuentre la razón de ente, escapa a la inteligencia[126]. «En la primera operación intelectual hay algo primero que llega al concepto del entendimiento, a saber, esto que yo digo ente, de tal modo que la mente no puede concebir con esta operación si primero no entiende el ente»[127]. Es,

---

[125] Cf. Diego MAS, *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus in quinque libros distributa*, Valencia 1587. Si bien Mas no comprende en su enumeración la belleza, sienta las bases de una ulterior elaboración.

[126] *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens*, *DV* 1, 1.

[127] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, lect. 6, n. 605.

por tanto, muy necesario tener un concepto adecuado de ente, porque, de lo contrario, nos amenaza un grave peligro, el pequeño error del principio se torna mastodóntico en las consecuencias[128]. Nosotros comenzamos teniendo del ente una noción compleja. El ente es *lo que es*. Hay en él, no obstante su simplicidad, como un potencial desdoblamiento. «Se llama ente —escribe Tomás de Aquino— a lo que de un modo finito participa del ser»[129]. Lo entendemos por una suerte de composición entre un acto y el sujeto de ese acto. Como una esencia a la que le compete ser. Nuestra naturaleza está en disposición de conocer con suficiencia todo aquello «que tiene una esencia participando del ser»[130]. Tal es el ente. Desde él cabe remontarse hasta un concepto de ser que no dice simplicidad ni composición, finitud ni infinitud, pero que tampoco las excluye. Es anterior a toda determinación positiva. Tal concepto de ser, gozando de la máxima amplitud, es trascendental. Dice lo que es común y de un modo actual y confuso lo que es peculiar de cada ente. Kant ha puesto en boga otro modo de entender lo trascendental, en cuanto referido no al ser, ni a los objetos, sino sólo al modo de conocerlos, que debe ser *a priori*, anterior y superior a toda experiencia[131]. Pero, por más que se encuentre difundido, la sana filosofía lo rechaza. El sujeto no constituye la trascendenta-

---

128 *Parvus error in principio magnus est in fine. De ente et essentia, proemium;* ARISTÓTELES, *De Coelo* I, 5*a*271.

129 *DC*, lect. 6, n. 175.

130 *DC*, lect. 6, n. 175.

131 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Introducción, B, 25.

lidad del ente. Se encuentra con ella, la acepta, la asimila y, más tarde, puede justificarla por el método reflexivo. El entendimiento, vuelto sobre sus propios actos, puede retornar sobre sí mismo y conocer que en su naturaleza está el poder acomodarse a los objetos[132].

Todos los demás conceptos se forman por adición al ente. Pero la adición no puede ser de algo que esté fuera, que le sea extraño, porque el ser lo abarca todo. Sólo cabe contraerlo a uno de sus modos, los cuales sólo contienen ser, pero no todo el ser. O, sin contraerlo, añadirle algo que haga explícito lo que en el concepto de ente no lo está, es sólo implícito. En este último caso, se conserva la misma extensión del ente y se obtienen así modos generales del mismo. Tal es el caso de las llamadas propiedades del ente. Añaden algo al concepto de aquél, pero de tal manera que no son más que modos de decir explícitamente lo que el ente contiene. Por ello el nombre de «propiedad», que ha prevalecido sobre otros, les viene largo, y hay que entenderlo de un modo análogo. Aquí no tiene el sentido de algo distinto de la esencia y como brotando de ella una vez constituida, sino más bien de algo que, identificándose sin residuo con el ente, lo despliega y lo manifiesta en una cadena sucesiva de facetas[133].

La propiedad del ente requiere el cabal cumplimiento de tres condiciones. *a)* La primera es la *conver-*

---

[132] *DV* 1, 9.

[133] Cf. *DV* 1, 1; J. Maritain, *Sept leçons sur lêtre*, Téqui, París 1933, pp. 75-76.

sión con el ente. Ha de permanecer la misma verdad en la inversión del sujeto a predicado y del predicado a sujeto, porque ambos designan el mismo objeto y tienen la misma extensión. *b)* La segunda condición es que se dé un *desarrollo nocional de lo implícito a lo explícito.* La identidad en el significado está amenazada de un peligro: la tautología, anquilosis del pensamiento. Éste sólo vive en la adición de nociones, en la inclusión y exclusión de los objetos conocidos. El juicio no es válido mientras la cópula no enlaza un predicado y un sujeto de contenido desigual. Por tanto, las propiedades del ente, conservando el mismo contenido real, deben enriquecer la noción. No dicen más que el ente, pero lo dicen de un modo más explícito. Esta explicación es suficiente para posibilitar el juicio y, mediante él, efectuar el desarrollo del ente en una cadena de nociones que lo patentizan. *c)* La tercera condición es la *derivación gradual de las propiedades.* Resultan de un proceso ordenado. «En todas aquellas cosas que caen bajo la aprehensión del hombre, se encuentra cierto orden»[134]. El orden de derivación en las propiedades es semejante al de la formación de diversos estratos enlazados. Es un despliegue intensivo. La primera sirve de apoyo a la siguiente, la cual, a su vez, la contiene y la determina. Esto hace que las nociones últimas sean más complejas que las primeras, que el despliegue del ente sea un positivo enriquecimiento. El principio del orden hay que deri-

---

[134] *ST* I-II, 94, 2.

varlo del mismo ente. Las propiedades que digan referencia exclusiva al ente como algo absoluto han de preceder a las que lo expresen en relación con algo. Y, entre éstas, la que diga relación al entendimiento ha de ir delante de la que diga relación a la voluntad.

Fácilmente se advierte que tal despliegue intensivo del ente en sus propiedades constituye un proceso dialéctico. Lo cual no significa, empero, que sea totalmente *a priori*. Pues, así como el concepto de ser no abstrae perfectamente de los singulares de los cuales ha sido obtenido y a los cuales se aplica, y por ello no es independiente de la experiencia en absoluto, del mismo modo en el proceso de derivación del ente en sus propiedades sigue inviscerada esa referencia a lo real, y prueba de ello es que admite una constante corroboración en la experiencia. La dialéctica del proceso afecta también a los principios que, brotando del ente, gozan de su misma evidencia y valor.

Hay que notar, finalmente, que no basta una sola condición para constituir las propiedades del ente. Es preciso que se cumplan las tres cumulativamente. El ente tendrá tantas propiedades trascendentales cuantas sean las adiciones que, añadiendo algo a su concepto, se convierten con él y participan de su ordenado despliegue. El hecho de que lo bello cumpla o no estas condiciones nos servirá de piedra de toque para su admisión o exclusión de tan noble familia.

2. *Cadena de propiedades desde el ente hasta lo bello*

El proceso dialéctico se funda en un primer principio, de suyo evidente, en el cual no entran otras nociones que las del ente y del no-ente. En el orden lógico hay oposición máxima entre el afirmar y el negar; en el óntico, entre el ente y el no-ente. El principio expresa esta radical oposición. Por ello le compete ser el primero y supuesto de todos los demás[135]. Su aplicación constituye la fecundidad de la vida intelectual. La virtualidad que encierra es la misma que la del ente en el cual se apoya. De la conjunción de la noción de ente y del primer principio se obtienen las propiedades del ente. He aquí la indicación esquemática del proceso hasta llegar a lo bello.

a) Ente y algo

Al ente se le enfrenta el no-ente, que es la nada. No hay posible convivencia en el orden real entre ambos conceptos. Se excluyen totalmente. Esta oposición radical se expresa desde el ente con el término *algo*. *Algo* dice que el ente no es nada. Añade al ente su discrepancia con el no-ser. Esta contradicción es fermento de la inteligencia. La nada, en oposición al ente, ha tenido sus momentos triunfales. Al venerable Parménides le servía para hacer compacto y esférico el ser, sin posibles fisuras. Para Hegel, la nada coexiste con el ente, en in-

---

[135] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, lect. 6, n. 605.

terna oposición que es origen de evolución en síntesis cada vez más complejas. Más allá de las protestas bergsonianas contra la nada, como idea falsa e imposible, Heidegger se esfuerza por situarla en un estadio previo al ser, como la fuente de la cual el ser brota. Pero todos ellos exageran o confunden la nada con el ser limitado. La nada no va más allá de ser un ente de razón, de la negación de conveniencia con el ser. La exclusión de ambos conceptos se expresa en un tercero. El ente es no-nada, es decir, algo. «Algo» tiene sentido afirmativo, se convierte en el ente, añade un nuevo concepto a su noción, inicia el despliegue. Todas las demás propiedades suponen esta primera, porque incluyen esa radical oposición a la nada que implica el algo[136].

b) Ente y uno

«El uno es lo mismo que el ente indiviso»[137]. Fue laboriosa la identificación del ente con el uno, por cuanto los pitagóricos habían hecho del número la esencia de las cosas y pensaban que el uno añadía algo real al ente. Aristóteles lo traslada al orden trascendental. Incluye lo mismo decir «hombre» que «un hombre»[138]. Plotino lo levanta muy por encima del ser[139]. Con Tomás de Aquino adquiere su pleno sentido. El uno es el

136 Cf. E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950.
137 *DP* 9, 7.
138 ARISTÓTELES, *IV Met.*, 1003*b*30.
139 *Ennéada* V, 1.

mismo ente, considerado de un modo negativo. Niega en el ente la división, afirma la indivisión[140]. Hay entre ente y uno perfecta conversión. Todo ente es uno, porque es simple o es compuesto; el simple no admite división, y el compuesto no es mientras sus partes están divididas[141]. No es sinónimo con el ente, ya que dice algo más explícito que él. Sigue al algo, ya que sólo lo que es no-nada puede ser indiviso. En una ordenación marginal del uno brota la multitud[142].

c) Ente y verdadero

El ente se considera también en relación a algo con lo cual puede convenir. La expresión del ente con esa relación de conveniencia continúa el proceso dialéctico y origina propiedades bipolares. Por un lado, expresan la aptitud del ente como sujeto de esa relación; por otra, apuntan hacia el término de la misma, que puede ser el alma, capaz de hacerse todas las cosas por el conocimiento y el apetito[143]. Lo verdadero dice que el ente es adecuable al entendimiento. La adecuación se da entre cosas distintas. De una parte, el ente, que es algo indiviso, real. De otra, el entendimiento. El ente se encuentra como entre dos entendimientos y por la adecuación a ambos puede decirse verdadero. «Según la

[140] *DV* 1, 1.
[141] *ST* I, 11, 1.
[142] *DP* 9, 7 ad 15.
[143] *I Sent.*, dist. 19, 5, 1.

adecuación al entendimiento divino, la cosa se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el entendimiento divino»[144]. «Y porque todas las cosas naturales se comparan al entendimiento divino como los artefactos al arte, síguese que cada cosa se diga verdadera en cuanto posee la propia forma que imita el arte divino. El oro falso es verdadero oropel. Y de este modo el ente y lo verdadero se convierten, porque cada cosa natural por su forma se conforma con el arte divino»[145]. Según la adecuación al entendimiento humano, el ente funda y posibilita la verdad de éste. Porque la mente humana, por su verbo mental, expresado en el juicio, es capaz de adecuarse al ente real existente[146] y de poseer la verdad lógica como consecuencia de su acto judicativo[147]. Hay también en este caso perfecta adecuación: el ente, por su parte, es inteligible, posibilita el conocimiento. Porque o bien es pura inteligibilidad, o bien efecto de una inteligencia. La mente, a su vez, es apertura hacia el ser. La inteligencia humana tiene como objeto al ser y se mueve a la total adecuación con él en un progresivo hacerse los objetos conocidos[148]. Siempre es más amplia y profunda la inteligibilidad del ente que la real intelección del hombre. En uno y otro caso, si bien con

---

144 *DV* 1, 2.

145 Santo Tomás de Aquino, *In I periher.*, lect. 3, n. 9.

146 *DV* 1, 3.

147 *ST* I, 84, 2-3.

148 Cf. S. Ramírez, O. P., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Bacelona 1958, c. 7: *La idea orteguiana de la verdad*, pp. 267-298.

sus diferencias, el ente es adecuable al entendimiento y por ello es verdadero. Lo verdadero tiene la misma extensión que el ente, le añade la relación a la inteligencia y supone el uno en el proceso de despliegue. En definitiva, lo verdadero no es otra cosa que el ente en su relación con la facultad cognoscitiva.

d) Ente y bueno

Lo bueno expresa la conveniencia del ente con el apetito. Aristóteles lo definía, por su efecto, como lo apetecido. «Lo bueno es lo que todas las cosas desean»[149]. Cada ser desea el bien que le falta, la perfección que le compete. «Todas las cosas naturalmente desean el bien»[150], porque con su posesión se perfeccionan. El bien perfecciona como la posesión del fin, el bien es perfectivo del apetito. Tomás de Aquino completa la definición aristotélica: «Lo bueno es lo que perfecciona al apetito al modo de fin»[151]. Ahora bien, nada puede ser perfectivo de otro si él mismo no es perfecto. Por tanto, lo bueno debe ser perfecto en sí mismo. En lo bueno hay una perfección inherente que actúa sobre los demás como principio atrayente y causa final[152]. Y en último término esa perfección o deriva del acto del ente o es el acto mismo, el *esse*, actualidad de todos los

---

149 *Ethic. ad Nic*, I, 1, 1094*a*3.
150 *DV* 22, 1.
151 *DV* 21, 1.
152 *ST* I, 5, 4.

actos y perfección de todas las perfecciones[153]. «El mismo ser *(esse)* tiene razón de bien. Y así como es imposible que algún ente sea sin tener el ser, del mismo modo es necesario que todo ente sea bueno, por cuanto tiene ser»[154]. Cumple también lo bueno las tres condiciones requeridas para la propiedad trascendental. Se convierte con el ente, le añade la conveniencia con el apetito y se deriva después de lo verdadero. Tomás de Aquino establece así el orden entre las propiedades mencionadas: «Considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos, resulta que, conceptualmente, lo verdadero es antes que lo bueno, porque lo verdadero es perfectivo de otro en razón de la especie; lo bueno, en cambio, no sólo en razón de la especie, sino también según el ser que le compete en realidad. Y así el concepto de bueno incluye más cosas que el de verdadero y en cierto modo se obtiene por una adición sobre éste.

«En consecuencia, lo bueno presupone lo verdadero, lo verdadero presupone lo uno, ya que el concepto de verdadero se realiza por la aprehensión del entendimiento, y cada cosa es inteligible en cuanto es una, pues el que no entiende lo uno nada entiende, como dice el Filósofo en el IV de los metafísicos. Por tanto, entre estos nombres trascendentales se da este orden, considerados en sí mismos: en pos del ente está lo uno, luego lo verdadero, y después de lo verdadero lo bueno»[155].

153 *DP* 7, 2 ad 9.
154 *DV* 21, 2.
155 *DV* 21, 3.

¿Puede darse aquí por concluido el proceso dialéctico? De ninguna manera. El despliegue prosigue hasta originar lo bello, que tiene estrecho parentesco con lo verdadero y lo bueno, y expresa la conveniencia del ente con el alma de un modo nuevo. Todo ello pide un atento examen.

3. *Lo bello en el proceso dialéctico del ente*

Lo bello es el ente expresando una relación de conveniencia con el alma, distinta de la expresada en lo verdadero y lo bueno. Para que esta afirmación pase a ser una verdad pacíficamente poseída, es preciso considerar la bipolaridad que lo bello implica, es decir, el sujeto y el término de la conveniencia, su neta distinción con toda otra propiedad trascendental y el cabal cumplimiento de las condiciones que para serlo se requieren. Sólo así se pone en claro que lo bello está en el término del despliegue intensivo del ente.

La condición bifronte le es común con las demás propiedades relativas. Su misma definición la expresa. Bello es «lo que, visto, agrada»[156]. Para penetrar en él podemos atender con preferencia *al ver* con agrado o, más bien, a *lo que se ve*. Pero sólo en la integración de ambos aspectos tenemos la verdad de lo bello. Y no siempre se han tenido en cuenta. De ahí los excesos en uno y otro modo de ver relativo. La definición indica-

[156] *ST* I, 5, 4 ad 1.

da parte del sujeto, se acerca a lo bello por sus efectos o repercusiones subjetivas, es semejante a la del bien dada por Aristóteles. La visión y el agrado, en la rica gama de sentidos que pueden encerrar, pertenecen al ámbito de lo subjetivo. Pero no de un modo cerrado, sino apuntando a algo que trasciende el sujeto Ya queda indicado cómo la aprehensión y el placer son indicadores de lo bello. La percepción va hasta el objeto en su manifestación. Se ve algo y no la propia visión. El placer concomitante es bien deleitable del sujeto, al margen de todo interés y necesidad, pero ligado a la contemplación en que algo se manifiesta. Lo meramente subjetivo queda superado en esta tensión de la intuición y el placer hacia lo transubjetivo. Buena parte del pensamiento moderno ha percibido esta dirección, pero, prendido en las redes de la inmanencia, ha sido incapaz de alcanzar el otro polo, el que arranca del ente. Uno de los últimos intentos ha sido el de buscar en el sujeto una nueva facultad que explique la percepción de lo bello. Siguiendo una línea de inspiración kantiana, la han encontrado en el sentimiento, el cual sería no sólo síntesis del entendimiento y la voluntad, sino que de algún modo llegaría a todo lo humano, desde lo periférico hasta lo profundo. El sentimiento expresa la conveniencia con el ente en cuanto que percibe lo grato[157]. El intento está abocado al fracaso. No sólo multiplica las facultades sin suficiente fundamen-

---

[157] Cf. A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, Madrid 1956, pp. 79-207.

to, sino que encierra aún más lo bello en el área de lo subjetivo, sin posible trascendencia[158]. Para obviar este peligro hay que dejarse guiar por el contenido de la aprehensión y el agrado o bien comenzar por el mismo ente. Y en este caso hay que seguir la dirección inversa. Es preciso concebir el ente como asiento de una especial conveniencia con el sujeto capaz de aprehenderlo y deleitarse en su aprehensión. Lo bello se percibe entonces desde el otro polo complementario. Unificando en una sola intelección ambas perspectivas, teniendo en cuenta ambos polos, queda patente la singularidad de esta nueva dimensión del ente.

El término de la relación implicada en lo bello es un sujeto espiritual, un yo. Nos queda por entender cómo puede convenir con él. Porque en el sujeto espiritual hay dos potencias con las cuales se relaciona el ente: el entendimiento y la voluntad[159]. Pero la conveniencia del ente con la facultad cognoscitiva queda expresada en lo verdadero, y con la apetitiva en lo bueno. Por esta razón estiman muchos que no es posible encontrar una nueva conveniencia del alma con el ente y tratan de reducir lo bello ya a una, ya a otra de las propiedades señaladas. Ora lo reducen a lo bueno, ora a lo verdadero. Pero tal reducción resulta violenta y no expresa la verdad de lo bello.

---

[158] TH. HAECKER, *Métaphysique du sentiment*, París 1953, pp. 35-60.

[159] A su vez, el entendimiento puede ser doble: agente y posible. La memoria, en cambio, no es potencia distinta del entendimiento en el ámbito de lo espiritual; cf. *ST* I, 84, 1-4.

No es admisible la identificación de lo bello con lo bueno. Siguiendo el proceso histórico, se comprende la trabazón existente entre ambos conceptos. Lo bello surgió en el área de lo bueno. El neoplatonismo tendió siempre a identificarlo, más bien que con el ser, con el bien. Tomás de Aquino se hace eco de esta vigorosa tradición, mantenida por Dionisio en *Los Nombres Divinos:* «Lo bello es lo mismo que lo bueno»[160], pero abriendo al mismo tiempo una claraboya en esa unidad compacta por la cual se puedan advertir las diferencias entre ambos: «Lo bello y lo bueno son ciertamente lo mismo en el sujeto»[161]. Entre los escolásticos, Cayetano ha capitaneado la reducción de lo bello a lo bueno: «Lo bello es una especie de lo bueno»[162]. Su opinión ha sido compartida por muchos. Amén de ese clima histórico, se invocan a favor de la identificación los argumentos que explican lo bello desde la perfección o lo reducen a la forma y al acto del ente, por cuanto en esos mismos fundamentos estriba la noción de lo bueno. Pero tanto el peso de la tradición como el parentesco de las razones alegadas se desvirtúan al tener en cuenta que en la noción de lo bello hay algo que no se encuentra en lo bueno, lo cual lleva consigo un nuevo paso en el proceso dialéctico y hace inútil todo intento de reducción. Lo bello, en efecto, incluye una expresa relación a la facultad cognoscitiva, que no va implica-

---

160 C. 4, 7, PG 3, 762C.

161 *ST* I, 5, 4 ad I.

162 Tomás de Vío Cayetano, *In I-II* 27, 1 ad 3; edic. Leon, VI, p. 192.

da del mismo modo en lo bueno. Tomás de Aquino lo ha expresado con acierto: «Queda así patente que lo bello añade a lo bueno cierto orden a la facultad cognoscitiva; de tal modo, que bueno se dice aquello que simplemente complace al apetito; bello, en cambio, aquello cuya aprehensión agrada»[163]. La identidad queda modificada en este sentido progresivo. La fusión de lo bueno y lo bello se hace no en sus nociones formales, sino en el sujeto. Y, bajo ese aspecto, lo bello se identifica no sólo con lo bueno, sino también con lo verdadero y con lo uno, dado que todos se convierten con su sujeto, que es el ente mismo. Y desde esta perspectiva se hace luz sobre el valor de los argumentos alegados. Lo bello añade algo a lo bueno. Por tanto, lo supone, incluye todo su sentido, conviene con él en expresar perfección, plenitud de forma, participación en el acto entitativo. El pensamiento tomista, lejos de fundir en uno los dos conceptos de lo bello y lo bueno, los relaciona y estructura como dos propiedades del ente. Tomás de Aquino superó de una vez para siempre la posición de los neoplatónicos. Resulta, por tanto, anacrónico, además de inexacto, pretender instalarse en ella[164].

Por análogas razones se hace inadmisible la opinión de los que reducen lo bello a lo verdadero. Para la prueba suelen recurrir a santo Tomás de Aquino. Esti-

[163] *ST* I-II, 27, 1 ad 3.

[164] Cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Barcelona [13]1961, n. 642-644, vol. II, pp. 35-37.

man que, si la belleza se distingue del bien por su relación con la facultad cognoscitiva, lo bello debe ser esencialmente objeto de la inteligencia. Será preciso reducirlo a lo verdadero y definirlo como una especie del mismo. Lo bello, en efecto, es esplendor, fuerza manifestativa del ser, de tal irradiación, que su contemplación constituye un gozo y bien del sujeto. Lo bello coincide así con la verdad ontológica de los entes[165]. Por ello la definición que le compete ha de tener mucha afinidad con la de verdad. Lo bello puede decirse que consiste en la adecuación entre la cosa perfecta y el entendimiento[166]. La luz especial que circunda lo bello hace más patente la verdad de la cosa, y el deleite que sigue a su contemplación lo distingue entre las demás especies de verdadero. En todo caso, lo bello será *splendor veri o verum delectans*[167].

También en este caso es cierta la comunidad existente entre lo bello y lo verdadero. No sólo por cuanto son idénticos en el ente, sujeto de ambos, sino porque la noción de verdadero va implicada en lo bello. En ambos conceptos se expresa la relación de conveniencia del ente con la facultad cognoscitiva. Por eso ambos implican cierta capacidad de asimilación del objeto por la facultad en cuya realización llegan a su

---

165 Cf. FILIPPO PIEMONTESI, *Lezioni di filosofia dell'arte,* Turín 1958, pp. 42-45.

166 Cf. M. FEBRER, *Metafísica de la belleza,* «Rev. de Fil.» (1946), 565-568.

167 Cf. J. ROIG GIRONELLA, *Esbozo para una metafísica de la belleza,* «Pensamiento» (1949), 50-51.

plenitud. Ambos dicen referencia a la causa formal, apoyada en esta asimilación de la forma También esto lo ha puesto de relieve Tomás de Aquino: «Y, por cuanto el conocimiento se hace por una asimilación, y la semejanza dice relación a la forma, lo bello mira propiamente a la causa formal»[168]. Pero tampoco en este caso la conveniencia en el sujeto y en los fundamentos es de tal índole que haga imposible la diversidad nocional entre lo verdadero y lo bello. Éste añade algo a aquél. Expresa una complacencia en la misma aprehensión, que no es placer consiguiente al acto del entendimiento por conocer una verdad, sino agrado concomitante a la misma percepción. En la aprehensión de lo bello se interfiere el apetito. Lo bello es el ente apuntando a esa fusión de visión y agrado, haciéndola posible. Por lo tanto, es irreductible a lo verdadero[169].

Donde una puerta se cierra, otra se abre. Si lo bello no puede reducirse ni a lo bueno, por su relación a la facultad cognoscitiva, ni a lo verdadero, por su conveniencia con el apetito en cuanto se complace en la aprehensión, síguese que conviene de algún modo con la inteligencia y la voluntad dentro de una especial estructura y conviene con el ente, al cual añade algo. Le compete, por tanto, ser el término del despliegue del ente con pleno derecho a contarse entre

[168] *ST* I, 5, 4 ad 1.

[169] Cf. M. de Munnynck, *L'Esthétique de saint Thomas d'Aquin*, ibid., p. 240.

las propiedades trascendentales del mismo. Cumple todas las condiciones para ello exigidas. He aquí la prueba.

a) Conversión de lo bello y el ente

Cabe efectuar la conversión entre lo bello y el ente por ser conceptos equivalentes tanto en la extensión como en la comprensión. Ya indicamos que por conversión se entiende la permutación de los términos del juicio sin que por ello sufra menoscabo la verdad significada. De un modo semejante a la suma y multiplicación, el orden de los factores no influye en el producto. La conversión de lo bello y el ente se reduce a saber si tendremos verdad y la misma verdad en los dos juicios siguientes. Primero: lo bello es ente. Segundo: el ente es bello. Bien examinados los términos y su sentido, hay que optar por la afirmativa en ambos casos.

La verdad del primer juicio se patentiza frente a su contradictorio. Porque, si lo bello no es ente, ¿qué puede ser? Más allá o fuera del ente, ¿qué se puede encontrar? Podrá alguno apuntar a la relación que indica lo bello, o al sujeto en el cual la relación termina, o al mismo ente que funda la relación. En todos los casos se le asigna alguna entidad a lo bello, accidental o sustantiva. Y esto basta para que se cumpla la verdad del aserto. Por lo tanto, lo bello es ente.

No es menos clara la verdad del segundo juicio. Porque bello se dice de aquello que incluya la capacidad de ser visto con agrado, que tenga en sí condicio-

nes para patentizarse y en su manifestación un sujeto espiritual pueda tener de él una aprehensión deleitosa. Y tal es el ente. El ente significa la esencia a la que compete el ser. Éste es el acto de los actos y perfección de las perfecciones[170]. Todo lo que es acto entitativo o participa de él tiene capacidad para manifestarse al espíritu. Por lo tanto, todo ente es bello en la misma medida en que es.

Y ambos juicios significan la misma verdad. Dos cosas resultan idénticas entre sí cuando ambas coinciden con una tercera. Lo bello y el ente confluyen en la identidad de sujeto y significado. Si en el ente categorial encontramos que lo bello procedía de la forma, como de su última raíz explicativa y constitutiva, en el ente en cuanto tal hay que remontarse hasta el acto mismo de ser, del cual parte toda la razón y perfección del ente.

Lo bello lo es porque es el ser o participa de él. Y lo mismo ocurre con el ente, cuyo significado es lo que es o la cosa que tiene el ser[171]. Aunque en la noción de lo bello se incluya la conveniencia con el entendimiento y el apetito, tal relación no es la significada expresamente, sino de un modo connotativo. Lo bello dice el ente fundando esa relación. Hay, por lo tanto, identidad de significado en ambos casos. La conversión, por tanto, es posible.

La afirmación adquiere carácter universal. De lo dicho se desprende que todo ente, en cuanto tal, es bello.

---

170 *DP* 7, 2 ad 9.

171 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Periher.*, lect. 5*a*, n. 20.

Pero conviene ser mesurados en el alcance real de tal afirmación, para no desorbitarla entendiendo en ella más de lo que contiene. Dos observaciones pueden ayudarnos a obtener su justa medida y a prevenir la polvareda de objeciones que desde varios puntos, por una precipitada intelección, amenazan levantarse. La primera se refiere a la conversión misma. La segunda, a la identidad entre acto de ser y capacidad de manifestación.

Hay que partir de la distinción entre el ser sin límites y el ser participado. Sólo el primero realiza de un modo cabal la noción de ser. Sólo en él tiene perfecto cumplimiento el primer principio, el que expresa la absoluta incompatibilidad entre el ser y el no-ser. Sólo en él hay perfecta equivalencia entre el ser y las propiedades del mismo. Por eso se pueden predicar de él lo mismo en concreto que en abstracto. En los entes, por cuanto participan del ser, participan también de las propiedades que siguen al ser. En ellos sólo cabe la predicación en concreto. Pueden ser verdaderos o bellos, pero no la verdad o la belleza. Porque, así como en su ser hay una limitación, que en algún sentido es no-ser, así en su unidad hay cierta división y en su bondad auténticas deficiencias. Lo mismo ocurre con la belleza. Está mezclada con la fealdad. Tomás de Aquino, al considerar la conversión de la bondad con el ente, movido por esto, hace una oportuna distinción: lo bueno es el ente y el ente es lo bueno; pero lo que simplemente es sólo se dice bueno en cierto sentido, y lo que es simplemente bueno se dice ente en cier-

to sentido[172]. Y esto mismo pasa con el ente y lo bello. Lo que es, por el hecho de ser, es bello. Pero nosotros no decimos bello sino a lo que, además del ser, tiene la perfección, la cual consiste en accidentes añadidos al ser. Y como el accidente no es el ser *simpliciter,* de ahí que lo bello sea el ente *secundum quid* en nuestro modo de decir. Todo ente, por tanto, posee una belleza óntica, pero limitada y, por tanto, compatible con defectos y capaz de más y menos perfección.

El ente y la capacidad de manifestación deben ser correlativos, si se toman en absoluto. Por lo tanto, allí donde haya más plenitud en el ser, también la habrá en la belleza. Pero el orden de las cosas en sí mismas no coincide siempre con el que dicen a nuestro espíritu[173]. Lo que es más claro en sí, no es lo más claro para nosotros, sino muy al contrario. Procedemos desde lo sensible a lo puramente espiritual, pero nunca abandonamos del todo lo sensible[174]. Captamos lo bello en cuanto se acomoda a nuestra condición, en cuanto se manifiesta sensiblemente. De lo cual se siguen dos muy importantes consecuencias: una, que percibimos mejor aquella belleza que, aun sin consistencia óntica, es adecuada manifestación sensible, como ocurre en el arte, y se nos hace difícil el tras-

[172] *DV* 21, 5.

[173] Cf. ARISTÓTELES, *I Anal. Post.* 4, 73*a*34. Boecio instaura la división entre proposiciones *per se notae quoad omnes y per se notae quoad sapientes tantum:* L. E. PALACIOS, *Filosofía del saber,* Madrid 1962, pp. 59-63.

[174] *ST* I, 12, 4.

fondo que se patentiza en los seres naturales; otra, que al percibir las limitaciones del ser, o no captar la plenitud irradiante del acto entitativo, no encontramos belleza en los entes o encontramos fealdad. La experiencia concreta en este campo no admite réplica. Ello no impide que un modo más profundo de ver nos manifieste un nuevo estrato del ser y, por tanto, la belleza en él escondida. Aun los negadores de la coextensión de lo bello con el ente admiten que todos los entes son bellos para la mirada del ser infinito, que llega a lo profundo de cada uno. Si ése es su modo de ver, es porque tal es el modo de ser[175]. Tal es, creemos, el verdadero alcance de la afirmación universal: todo ente, en cuanto tal, es bello.

b) Evolución nocional del ente a lo bello

Lo bello explica el ente. Es un anillo de la cadena del proceso dialéctico que va de lo implícito a lo explícito. Teniendo el mismo contenido que el ente, lo patentiza de un modo distinto. Porque entre ambos conceptos hay una evolución. Los nombres que los expresan no son sinónimos. No es una mera adición verbal añadir «bello» al ente. Si fuera sólo un capricho de dicción o una bagatela, podríamos suprimirlo a nuestro antojo Pero esto no nos es dado. Tiene sentido decir ente bello y ente no bello. Luego, lo bello añade algo a la noción de ente.

[175] M. DE MUNNYNCK, *L'esthétique de saint Thomas*, ibid., p. 239.

Lo bello dice, por añadidura sobre el ente, la relación de conveniencia que el ente apunta hacia un yo. Relación que tiene dos aspectos. Vista desde el fundamento, es el ente con capacidad para referirse al espíritu. Vista desde el término, es la aprehensión deleitosa del ente que se manifiesta. Inteligibilidad y perfección de la parte del ente; cognoscibilidad y apetito de la parte del yo. En lo bello hay una mutua compenetración del ser con el espíritu[176]. Como en las demás propiedades del ente que dicen un aspecto relativo del mismo, la conveniencia, en un plano inmediato, se termina en las facultades del yo; en un plano mediato, en el sujeto o la persona, porque los actos son del supuesto[177] y no es propiamente el sentido o la potencia la que ejerce la acción, sino el hombre por medio de ella[178]. Pero, a diferencia de las demás propiedades, la referencia del ente al espíritu parece bifurcarse en el término, por cuanto implica tanto la inteligencia cuanto la voluntad. Lo bello pide ser aprehendido y gustado. La contemplación y el agrado se producen en mutua dependencia, sin posible ruptura. Entre ambas facultades, en el acto de aprehensión y fruición de lo bello, se da un orden y la correspondiente estructuración. Lo bello dice relación de un modo prevalente a la inteligencia y de un modo concomitante al apetito. Expresa la capacidad del ente para manifestarse y ser captado

[176] Cf. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, París 1952, p. 236.
[177] *ST* I, 84, 6.
[178] *DV* 11, 6 ad 3.

de un modo agradable. Por lo mismo, lo bello es esencialmente objeto de inteligencia[179].

La evolución en el proceso es del orden de la razón, dialéctica. Porque lo que se añade al ente no es algo real, ni una determinación del ente a un modo de ser, sino la simple relación de aptitud para ser aprehendido y gustado, relación de conveniencia con las potencias de un yo, la cual, aunque sea de orden real por parte de éstas, es de razón por parte del ente. Y, como ya queda apuntado, lo bello no dice en primer lugar esta relación, posponiendo al ente, sino que expresa el ente connotando esta relación. Esto basta para que tengamos un desarrollo nocional, una nueva cara o epifanía del ente. Y con ello hemos ganado intensidad en la noción de ente, conservando la identidad de comprensión y de extensión.

c) Lo bello en el término del despliegue del ente

Ya antes se puso de relieve la concatenación de las propiedades del ente. Lo bello se engarza como el último anillo hasta donde llega intacto todo el contenido del ente. En efecto, lo bello viene en pos de lo verdadero y de lo bueno porque supone a ambos y no se identifica con ninguno. Le une a lo verdadero su relación a la inteligencia. Tiene en común con lo bueno el agrado. Pero difiere de ambos por cuanto incluye a un tiempo

---

[179] Cf. J. Maritain, *La poesía y el arte*, 1955, pp. 193-194.

ambas conveniencias. Y así como sólo lo que es algo puede ser uno, y lo verdadero supone lo uno, y lo bueno lo verdadero, lo bello implica lo verdadero y lo bueno. «Una cosa no es bella por ser amada por nosotros; más bien por ser bella y buena es amada por nosotros»[180].

Síguese de esta derivación, gradual y ordenada, la repercusión en lo bello de todos los trascendentales. No sólo por estar todos integrados en el ente, sujeto común, sino también en cuanto enlazados y supuestos en el despliegue progresivo. Los neoplatónicos percibieron la plenitud de lo bello cual si fuera la corona de las perfecciones del ser. Pero exageraron al elevarlo sobre el ente. Es más bien el ente perfecto. En el ámbito de lo predicamental, lo bello se entiende como esplendor de la forma. En el orden del ser, puede entenderse como plenitud intensiva del ente o como «el esplendor de los trascendentales reunidos»[181]. Lo bello condensa las perfecciones que competen al ser en cuanto tal.

Y ya no es posible continuar el proceso dialéctico. Lo bello se sitúa como en el punto culminante de un fecundo despliegue. De lo absoluto se ha procedido a lo relativo; de la conveniencia con las facultades del espí-

---

180 *DN*, c. 4, lect. 10, n. 439.

181 Buenaventura García de Paredes, O. P., en 1911,escribio que lo bello «es una reverberación de todos los constitutivos e integrantes del ser»; *Ideas estéticas de Santo Tomás*, «La Ciencia Tomista», 3 (1911), 11. En pos de él, la frase ha sido divulgada por R. Garrigou-Lagrange y por J. Maritain. Cabe admitirla en un recto sentido.

ritu por separado, a la conveniencia en una ordenación estructurada. No restan más posibilidades de adición sin contraer el ente a alguno de los modos de ser.

La pregunta por la esencia de lo bello se aclara ahora, al saber que le compete ser propiedad trascendental del ente.

Capítulo VI

SER Y BELLEZA

Resta la última jornada del periplo en torno a lo bello. Tenemos hasta el presente lograda la existencia y una doble versión noética de su realidad óntica: en el ámbito de lo concreto y en el trascendental. La incursión venatoria no ha sido en vano. En los seres singulares se ha patentizado un trasfondo del que brota la belleza. Lo bello no es ajeno al ser en cuanto ser. Puede decirse que cabalga a lomos del ser cual la porción más noble del centauro. El orden trascendental ha resuelto el problema de la relación entre lo bello y el ser. Hay identidad entre ambos. Manifiesto u oculto, lo bello mora en la cabaña del ente. El átomo y la estrella, el roble y el junco, la frágil caña y el hombre, en un momento dado, pueden manifestarse vestidos de hermosura. Lo bello está bien al abrigo de los ataques del puro subjetivismo. Pero nuestro conocimiento no es decisivo mientras no nos explicamos cómo de hecho se cumple en cada uno de los seres el atributo trascendental. Es preciso llegar a la causa de la belleza para dar razón del ser de la misma y de su participación. Y para ello hay que volver de nuevo al mundo de lo real que nos sirvió de punto de partida. Instalados en él, esta última jornada se desarrollará en tres momentos: 1) toda be-

lleza participada tiene su origen en la causa primera del ser; 2) la belleza es participada por vía de causalidad eficiente y ejemplar; 3) la participación implica analogía de lo bello. De nuevo el procedimiento se hace circular. Subimos de los seres bellos hasta la belleza misma, para descender de nuevo a los entes que la participan. Vamos por el conocimiento hasta el ser bello, para retomar del ser al contenido de nuestro conocer.

1. *Ascensión hasta la belleza subsistente*

En definitiva, se trata de saltar desde el efecto a la causa. El proceso es real. Èl efecto, en cuanto tal, no tiene ser sino por la causa, depende de ella en el ser. Partiendo del efecto se llega a la causa. Por necesidad están enlazados mutuamente. Ahora bien, nuestro punto de partida es un hecho: la participación escalonada de la belleza en los seres. Por cuanto es limitada y gradual, ha de ser causada por la misma belleza esencial. Como origen y causa de toda belleza, ha de existir un ser que sea la belleza misma. Ése es Dios, belleza subsistente. Con ello no hacemos sino reiterar el argumento climacológico, o la *quarta via* tomista. Veámosla en sus tres principales etapas: el hecho, la causación y el término.

a) Un hecho: los entes son más y menos bellos

Ya nos consta de la existencia de lo bello. Los entes que poseen la belleza son muchos, son diversos. Poseyendo todos el común atributo de la belleza, no lo poseen del mismo modo. Unos tienen de ella tanto, otros más y otros menos. Éste es un hecho que se patentiza por sí mismo y basta indicarlo para que sea evidente. Cada cual tiene una catalogación de las bellezas en orden jerárquico, de menos a más. Entre varios seres bellos, preferimos uno como el mejor. Hay jurados que siguen arrojando la manzana del premio y de la discordia para «la más hermosa». Y, de suyo, donde hay más ser se sigue que haya más perfección. Por tanto, en los entes bellos hay una verdadera escala que va de menos a más, o de más a menos. Tomás de Aquino indica el hecho como evidente. «*Encontramos* que hay cuerpos bellos por la forma sensible y espíritus más bellos por la especie intelectual»[182]. «*Vemos* en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y *nobles* que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades»[183]. Por su evidencia, es punto de partida. No se demuestra, sino que debe admitirse con todas sus consecuencias e implicaciones. «Más» y «menos» se dicen propiamente en el orden de la cantidad que en lo bello tiene aplicación, y se dicen en un sentido trasladado,

[182] *I Sent., dist. 3, divisio primae partis textus*, edit. Mandonnet, p. 89.

[183] *ST* I, 2, 3.

tanto de un modo distinto de participar la misma perfección cuanto de la relación entre el que participa la belleza y el que la tiene por esencia[184]. Ahora nos es evidente que en los entes bellos hay un modo diverso de poseer la belleza en cada uno. Como hecho, es incontrovertible, una vez admitida la existencia de lo bello, la cual goza de la misma evidencia.

b) Un principio: lo causado pide una causa

Admitido el hecho, no se pueden rechazar las implicaciones que lleva consigo. Señalamos dos: la *participación* y la *causación* de lo bello.

La gradación en la posición de lo bello supone limitación. El ente que tiene *menos* belleza es porque la posee limitada. No es su belleza. No le compete por esencia. Por tanto, ha de convenirle por participación[185]. Y participar la belleza no es tanto tomar una parte de la misma cuanto poseerla de un modo limitado, pues, como perfección simple que es, no admite división. «El más y el menos se atribuyen a las cosas según diversa proximidad a lo máximo»[186].

Ahora bien, toda participación exige causación, es efectuada. Porque lo que es común a muchos debe ser efectuado por una causa en todos ellos, ya que no pue-

---

184 *DP* 7, 7 ad 3.
185 *CG* I, 38.
186 *ST* I, 2, 3.

de pertenecer a cada uno de por sí, por cuanto en su ser se distinguen, y de distinta causa debe proceder distinto efecto. Es así que la belleza es común a los entes bellos, que en cuanto tales son distintos. Por tanto, debe convenirles a todos por el influjo de una misma causa que la efectúa en ellos. Además, esa diversa gradación en la belleza no es otra cosa sino un diverso modo de acercarse o de alejarse de lo que es bello por esencia. Todo lo que es imperfecto participa de lo perfecto y en él tiene su origen. Sólo puede encontrarse diversidad donde hay participación. Lo que conviene por esencia no puede tener más y menos. Síguese que los entes que participan de la belleza la reciben por causación del ser a quien le compete por esencia[187]. El efecto propio arguye la existencia de la causa propia. Y en esta cadena de efectos y causas correspondientes no puede darse un regreso *in infinitum*. Una vez que se ha encontrado el efecto, hay un seguro camino de demostración para llegar a la causa[188].

c) Un término: la belleza por esencia

El hecho de la belleza participada en más y menos exige la existencia de la belleza por esencia de la cual sea participación. «Existe, por consiguiente, algo que es para

---

187 *DP* 3, 5.
188 *ST* I, 2, 2.

todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios»[189]. Dios es la belleza misma, y por ello es causa de toda belleza. La vía de causalidad se completa con las de negación y de eminencia. Todo lo que es bello en los entes que participan la belleza, lo es por la belleza por esencia; pero a ella le compete ser bella no con las limitaciones propias de los entes finitos, sino conforme a la eminencia de su ser. Éste es subsistente, y la belleza también. Podemos llamar a Dios por este nombre. Él es la belleza, «la belleza primera», dice san Gregorio Nazianceno[190], «la belleza superesencial», corrobora Dionisio[191]. «Si son bellas las cosas que hizo, ¿cuánto más será Él, que las hizo?»[192]. Fray Luis de Granada escribe: «De vuestra hermosura el sol y la luna se maravillan, de vuestra hermosura manaron todas las otras hermosuras; en esta hermosura no se hartan de mirar los ángeles...»[193]. Al llegar a Dios desde las bellezas participadas, le conocemos como causa de la belleza, como belleza esencial. «Dios es la misma belleza»[194].

---

189 *ST* I, 2, 3.

190 *Hom. in Gen.* 1, PG 37, 945.

191 *De Divinis Nominibus,* 4, 7, PG 3, 702.

192 San Agustín, *In Psalm.* 148, PL 37, 946.

193 *Adiciones al memorial de la vida cristiana,Obras Completas,* edic. Cuervo, 1907, vol. 4, pp. 200-201.

194 *ST* II-II, 145, 2.

2. *Origen de lo bello*

Ganada esta altura, nos *es* dado ver como desde una atalaya muy alta el origen de toda hermosura. Dios es «la fuente de todo lo bello»[195]. Hay que contar con las limitaciones inherentes a nuestro modo de conocer por parte del sujeto cognoscente. Todo aquello que nos excede lo poseemos de un modo inferior a como es en sí mismo. «Nuestro entendimiento no alcanza a conocer con suficiencia más que aquello que tiene una esencia participante del ser. Y como la esencia de Dios es el mismo ser, síguese que esté por encima de nuestro entender»[196]. Pero, en cuanto el conocimiento es identificación con la cosa conocida, por parte de lo que se conoce, se conoce como es. Alcanzamos algo de Dios de un modo cierto y objetivo[197]. La revelación ha suplido las deficiencias de la humana razón para que todos, en un momento y sin mezcla de error, podamos conocer las verdades que son necesarias para el hombre. Cuando afirmamos que Dios es la causa de lo bello, nos instalamos en la verdad. Porque, en efecto, lo bello sigue al ser. No puede tener otra causa, sino la causa misma del ser. Y la causa del ser no puede ser otra que aquel a quien le compete el ser por esencia. Sólo Dios es el ser subsistente. «Es necesario, por tanto, que todas aquellas cosas que se diversifican conforme a una diversa

---

[195] DIONISIO, *De Divinis Nominibus* 4, 7, PG 3, 702.
[196] *DC*, lect. 6, n. 175.
[197] *DC*, lect. 8, n. 206-207.

participación del ser, para obtener más o menos perfección, sean causadas por un ser primero que es pura perfección»[198]. Sólo a Dios le compete llamar las cosas del no-ser al ser. La creación es obra de la divina omnipotencia. Ningún ser creado puede prestarle ayuda en esta tarea de hacedor. El ser es efecto de la primera causa. El término de la acción creadora es el compuesto: el ente con todo lo que le compete, tal cual se encuentra en el mundo real. Del acto del ser derivan todas las perfecciones y atributos. Uno de ellos es la belleza. Viene con el ser, por el acto recreativo, a los entes reales. Es luz de luz. Tal es el «éxodo» de la belleza, tan alto su origen, cuando ésta se refiere al ser del orden natural. Tiene su eficiente causalidad en el ser primero. Dios es el «obrero de la belleza»[199], «la causa de todas las cosas bellas»[200]. Por cuanto Él multiplica los sujetos receptores del acto, hace posible la diversa participación que en un orden descendente se deriva desde Él hasta la materia. La misma forma se une con diversas potencias. El resultado es una diversa participación, multitud de cosas bellas[201]. De un modo análogo, la belleza que sigue al ser accidental, a las obras humanas en cuanto al hombre le compete ser «creador», tiene su causa eficiente en el hombre. Puede entenderse por esta emanación y eficiencia.

---

198 *ST* I, 44, 1.
199 San Basilio, *Homilia 2 In Haexameron*, PG 29, 31.
200 Clemente Alejandrino, *Stromata* 5, PG 8 718.
201 Cf. Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 5.

Cada ser es bello por cuanto es. La forma es el principio de belleza, ya que la forma es el término de la acción del agente. Esa forma es inherente a lo bello. Pero en todo efecto queda siempre la presencia de la causa. Por más que sea un efecto alejado de su principio, tiene en sí una huella o vestigio de su origen. Si además la causa actúa por vía intelectual, se mueve por el ejemplar que dentro de sí existe con precedencia a la obra. Y ambas cosas ocurren en la producción de la belleza. En Dios están las razones ejemplares de las cosas, por las cuales «el mismo Dios es el primer ejemplar» de toda belleza[202] y se encuentra presente en cada uno de los seres, que desde muchos ángulos diversos reflejan la única y sustancial belleza subsistente. La belleza divina se espeja de mil modos diferentes. Cada uno de los seres bellos tiene algo de teofanía[203]. De este modo, el éxodo se completa con el «retorno». Todo vuelve a la fuente primera de donde ha brotado[204]. «La belleza de la criatura no es otra cosa que la semejanza de la divina belleza participada en la criatura»[205]. A esta presencia envolvente hay que recurrir como última aclaración de dos fenómenos concomitantes a la belleza: su en-

---

202 *ST* I, 44, 3. BOECIO lo expresaba en lenguaje poético: *Tu cuncta superno / Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse / Mundum mente gerens, similique imagine formans; De Consol. Phil.* 3, 9, PL 63, 758.

203 Cf. PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 295, DC, lect. 14, n. 295.

204 Cf. PROCLO, ibid., prop. 31-39.

205 *DN*, c. 4, lect. 5, n. 353.

canto y su impulso vertical. Lo bello nos levanta hacia lo alto. Empuja al hombre hacia Dios.

3. *Analogía de lo bello*

La causalidad eficiente y ejemplar hace posible la participación. Ésta, a su vez, postula la analogía, que es el modo exacto de nuestras locuciones sobre lo bello. Hay un progresivo y mutuo condicionamiento que va del ser al conocer y del conocer al decir. Las voces son signos de los conceptos, como éstos lo son de las cosas[206]. La analogía es primariamente un modo de decir y significar. Compete a los nombres comunes que, sin perder su comunidad, incluyen en su significado lo peculiar y diverso. Un mismo nombre, aplicado a diversos entes, dice de cada uno aquello que es común junto con la diversidad que le es peculiar. La participación ha hecho posible esta escala descendente en el orden real de las formas. Lo bello es más y es menos. Nuestro conocer y decir no será verdad mientras no refleje de un modo adecuado esta semejanza diferente o esta diversa semejanza. De muchos entes decimos que son bellos y de cada uno lo decimos de un modo que a la vez conviene con los demás y difiere de ellos. Lo bello no puede tener un sentido unívoco en todos los entes ni una razón equívoca en cada uno. Por fuerza, dado su origen y su modo de ser, ha de convenirle la analo-

[206] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Periher.*, lect. 2, n. 4.

gía en el predicar[207]. Y esta analogía, como la del ser a quien sigue de cerca, ha de ser doble, de atribución intrínseca y de proporcionalidad, que en ambos casos admite diversos matices, por ser ella análoga.

En primer lugar, siguiendo la misma línea del ser, lo bello se entiende como participación multiforme y espléndida de la belleza, en un orden escalonado que desde la misma belleza desciende por las cosas más bellas hasta las menos bellas. «Dios reparte la belleza conforme a la peculiaridad de cada ente. Una es la belleza del espíritu y otra es la del cuerpo; y una es la belleza de este cuerpo y otra es la de aquél»[208]. Dios es la suma belleza. Todo se dice bello por Él en orden descendente y a Él en orden ascendente. Esta belleza no es extrínseca cobertura en los seres naturales, sino participación intrínseca, mediante la forma propia, la cual deriva del ser, y éste de la causa primera. Hay más belleza en los espíritus y menos en los cuerpos. Hay más en el orden natural y menos en el artificial. En este ámbito, hay que afirmar que lo feo no tiene ser. No se da la fealdad, sino el ente al cual acaece estar privado de belleza. Lo feo sólo es posible en el ente, el cual, en sí mismo, necesariamente es bello. La fealdad, como el mal, no puede morder la entraña del ser. Su bocado se queda en la periferia y es siempre una prueba fehaciente de la conjunción entre la belleza y el ser. El ser finito es sujeto de muchas privaciones. En el hombre

---

[207] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, 1960, pp. 648-651.
[208] *DN*, c. 4, lect. 5, n. 335.

mismo, «de muchas maneras acontece estar enfermo y ser feo, si bien no hay más que un modo de estar sano y ser bello»[209]. Con todo, lo feo no existe sino en lo bello, que es el ente.

El ser bello admite, además, un orden proporcional. Significamos la belleza con metáforas. Expresamos la belleza de un ser por el recurso a otro. La metáfora recurre a la intuición. Desde lo que entra por los sentidos, salta hasta la belleza abstracta. Prescinde del perezoso rodeo del raciocinio. Se comprende que sirva mejor al poeta y al místico que al filósofo. Para éste hay también un lenguaje de analogía proporcional de lo bello, tanto en el ser cuanto en el manifestarse. Lo bello está en proporción con el ser. La belleza de cada ente está en proporción còn la riqueza y perfección de su ser. En este sentido la belleza del hombre es proporcional a la del ángel; la belleza del orden artificial es proporcional a la del mundo natural. Esta línea horizontal de proporciones, que a un tiempo comprenden lo peculiar de cada uno y la superior conveniencia proporcional, puede extenderse hasta enlazar a todos los seres bellos. Pero cabe además otra proporción que afecta a nuestra apreciación de lo bello. Es la proporción de *manifestación*. El esplendor de la forma sobre las partes de la materia no se manifiesta en todos del mismo modo, no se hace proporcional al modo de conocer humano según una línea uniforme. Esta proporción puede en algún modo ser inversa a la del ser. El hombre

[209] *In IV Sent.*, dist. 44, 3, 1, sol. 1.

vive prendido de lo sensible. Aquello que mejor se manifiesta en lo sensible está más próximo a su modo de aprehensión. El mundo del arte es manifestación de una forma accidental en la materia. La materia ha sido dispuesta para ser portadora de un contenido que debe aparecer. La palabra, el color, el mármol o el sonido cobran transparencia para manifestar el contenido. El hombre puede percibir la belleza en este campo de un modo más acuciante que en el mundo natural, cuyas formas no siempre capta con nitidez, cuyo trasfondo se le hace inapreciable. La belleza proporcional resplandece mejor en el conjunto que en cada una de las partes. En el orden trascendente, la belleza máxima está en Dios. En el orden inmanente al mundo, la belleza máxima es la de todo el universo, que abarca la criatura espiritual y corporal. «El universo, en su totalidad, constituye algo óptimo del orden creado»[210]. Es el poema, la obra de Dios. Pero el hombre no la percibe sino en parte. Necesita remontarse. La música del maestro Salinas o el sueño de Escipión pueden servirle de trampolín para que perciba la belleza cósmica.

[210] *ST* I, 47, 2 ad 1.

Bibliografía

AUMANN, Jordán, *De pulchritudine. Inquisitio phil. theol.*, Valencia 1951.

BORTOLASO, G., *Arte e belleza*, «La civiltà cattolica», IV (1951), 533-543.

DE BRUYNE, Edgar, *Estudios de estética medieval*, B.H.F., Madrid 1958.

DE MUNNYNCK, Marc, *L'Esthétique de saint Thomas d'Aquin*, en el vol. *San Tommaso d'Aquino*, Università del Sacro Cuore, Milán 1932, pp. 228-246.

DE WULF, M., *Art et beauté*, Lovaina 1943.

ECO, U., *Il problema estetico in S. Tommaso*, Turín 1956.

FEBRER, M., *Metafísica de la belleza*, «Revista de Filosofía» (1946), 535-573; (1948) 93-134; (1949), 596-638.

FRUTOS, Eugenio, *Vinculación metafísica del problema estético*, «Revista de Ideas Estéticas» (1944), 67-77.

GAUCKLER, Ph. G., *La beauté et son histoire*, París 1912.

GREIF, G. F., *The relation between transcendental and aesthetical beauty according to St. Thomas*, «The Modern Schoolman» (1963), 163-182.

GUERRERO, C. S., *Qué es la belleza*, Madrid 1954.

KOVACH, F. J., *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, Berlín 1961.

KRAKOSKI, E., *L'esthétique du Plotin et son influence*, París 1929.

KRÜG, H., *De pulchritudine divina libri tres*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1912.

LIRA, Oswaldo, *La belleza, noción trascendental*, «Revista de Ideas Estéticas» (1945), 194-221.

MARC, André, *Dialectique de l'affirmation*, París 1952.

MARITAIN, Jacques, *Arte y escolástica*. Buenos Aires [3]1958.

MARITAIN, J., *Arte y poesía*. Buenos Aires 1955.

NIEREMBERG, J. E., *De la hermosura de Dios*, Madrid 1879.

PADOVANI, Ugo, *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milán 1958-1962, 4 vols.

PIEMONTESI, F., *Lezioni di filosofía dell'arte*, Turín 1958.

POUILLON, D. H., *La beauté, propriété trascendentale chez les scholastiques*, «Archives d'HDLMA», XV (1946).

REY ALTUNA, L., *Qué es lo bello*, Madrid 1945.

ROIG GIRONELLA, J., *Metafísica de la belleza*, «Pensamiento» (1949) 35-51; (1951) 29-53.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M., *Estudio de la belleza objetiva*, «Arbor» (1944), 373-409.

SPAGNI, Andreas, *De Bono, Malo et Pulchro*, Roma 1776.

SVOBODA, K., *La estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958.

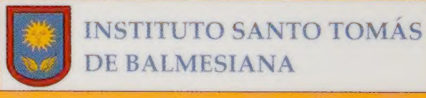
VALVERDE, J. M., *Introducción a la polémica sobre la trascendentalidad de la belleza*, «Revista de Ideas Estéticas» (1955), 45-70.

VALLET, J., *L'idée de Beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, París 1883.

El presente ensayo se ocupa de las relaciones de la belleza con el ser. Las tres palabras del título reflejan su contenido. La belleza tiene aspectos diversos. Más profundo que ningún otro aspecto de la belleza, es el que la funda en el ser. Y eso quiere expresar la conjunción copulativa enlazando los dos términos.

ABELARDO LOBATO CASADO es un dominico de fama internacional. En la actualidad es Presidente de la Pontificia Academia de Santo Tomás y Presidente de la Sociedad Internacional de Santo Tomás de Aquino (SITA). Es Maestro en Sagrada Teología, Doctor en Filosofía y Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid. Es Profesor Emérito de la Universidad de Santo Tomás de Roma, en cuya Facultad de Filosofía ha sido Decano durante varios periodos. Entre sus numerosas publicaciones destacamos *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, en tres volúmenes. Desde 1960 a 1970 ha sido Catedrático de Estética en la Pontificia Universidad de Salamanca.









UNIÓN EDITORIAL, S.A.
Colombia, 61 • 28016 Madrid
Tel.: 913 500 228 - Fax: 913 594 294
www.unioneditorial.es

ISB[illegible]414-6